

مجلة الفكر والفن المعاصر

لقلقرة

العدد (١٤٣) أكتوبر ١٩٩٤

إلى طه حسين من محمد مندور وعلى صافظ

هــؤـلاـ
يـفـكـرـون
بـصـوت
عـال

حـوـارـات
حـول
أـسـئـلة
العـصر



الْقَاهِرَة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٤٣) أكتوبر ١٩٩٤

الثمن في مصر : جنيهاً

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريالاً - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣,٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريالاً - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ ديناراً - المغرب ٤٠ درهماً - اليمن ١٠٠ ريالاً - ليبيا ١٦٠ ديناراً - الإمارات ١٥ درهماً - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتاً - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات في مصر :

عن سنة (١٢ عدداً) ٢٤ جنيهاً مصرياً شاملاً البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدداً] :

● البلاد العربية: افراد ٣٠ دولاراً، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

● أمريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولاراً، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصاً للمجلة، وتعتبر عن آراء أصحابها

ولاترد في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمى التونى

المسكرتارية الفنية

التحرير

مهدي محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين ايوب فرج

المحررون

فتحى عبد الله

السماح عبد الله

المهاجرات ١

الفكرية والغايات ٥١

المراجعات ٧٩

الإيقاعات والروائح ١٢٥

المحاورات ١٤٩

الاشتراكات والتنبيهات ١٩٩

قضية «الناقد» مرة أخرى

زادت الآن المجلات المصنولة الورق، اللامعة الألوان دون حوار أو فكر أو اعتراض، بل صفحات بلا حصر للدعاية أو الارتزاق. لذلك ليست هناك حركة ثقافية عربية كذلك التي كانت تصل بين الكاتب المقيم في طنجة والقارئ المقيم في البصرة. مجلات إقليمية محصورة في مكاتب الإعلام بالسفارات العربية. أما المنابر الحقيقية فتحاصر في لندن أو قبرص، ومن هول الحصار بمعانيه وأشكاله المختلفة توشك المنابر النظرية الحية بأنفسها الثقافية الحقيقية على الاحتجاب: «الكرملين»، ثم «مراكش»، وأخيراً «الناقد»، التي سارعت عند أول فرصة ممكنة للعودة إلى أرض عربية - لبنان - تحاصرها الأسوار العالية بينها وبين جمهورها الطبيعي في عديد من الأراضي العربية، ومنها مصر.

إننا نرفض أن تكون مصر من بين هذه الأسوار، لأنها بالفعل ليست كذلك. فلا تدعوا مؤرخاً ساخراً يقبض على هذه المقارنة الهزلية، فيما بعد، فيقول: في زمن «الانفتاح» كانوا يغلقون الأبواب بوجه منبر عربي محترم اسمه «الناقد». ■

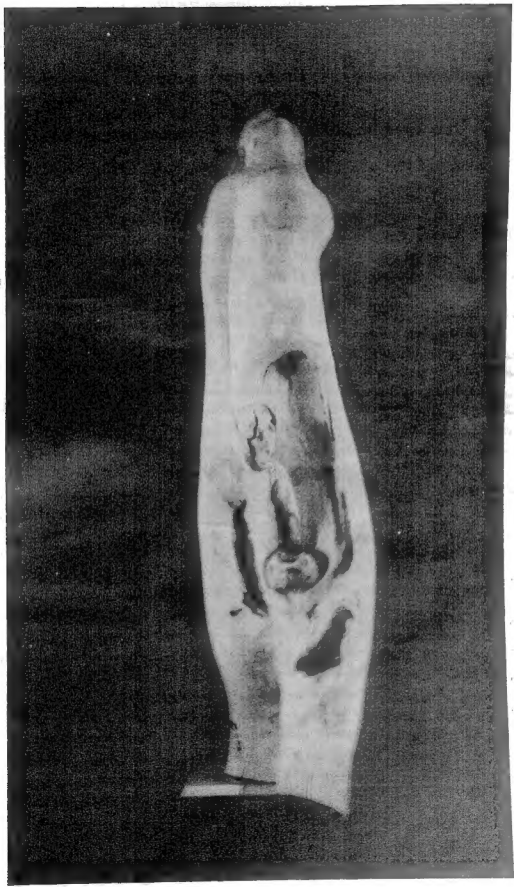
تُضَى عناية واضحة بتعدد الاتجاهات الأدبية والفنية على صفحاتها، بالإضافة إلى تعدد الأجيال والجنسيات، العربية. فهي لا تميز بين قطر عربي وآخر، ولا بين فكر وآخر إلا بمقياس المستوى: جودة أو رداءة.

وحين تدافع «القاهرة»، اليوم عن زميلة عربية لها، إنما تدافع أولاً عن مصر وثقافتها، لأن حرمان العقل المصري من التفاعل مع المنابر العربية كافة، ليس عدواناً فحسب على مبدأ الحرية، وإنما هو عدوان على هذا العقل بالذات. من حق مجلة «الناقد»، أساساً أن تخاطبنا في بلادنا، ومن حقنا نحن أيضاً أن نتحاور معها، من حق القراء والكتاب معاً. وفي زمن مضى يسمونه الآن بزمن «الانغلاق»، كانت المنابر الثقافية العربية تدخل البلاد من كل صوب. كانت «آداب»، و«الطريق»، و«شعر»، و«أدب»، و«دراسات عربية»، و«حوار»، تصلنا من لبنان، وكانت «المعرفة»، و«الموقف الأدبي»، تصلنا من سوريا، و«الأقلام»، و«المثقف العربي»، و«الأدب المعاصر» من العراق، و«الفكر» من تونس، وكانت محاورات المثقفين المصريين الحقيقية مع أنفسهم ومع غيرهم مع المفكرين والأدباء العرب تملأ صفحات تلك المنابر، ويسمح «الانغلاقيون» مع ذلك بدخولها ولا يخشون قلماً معارضاً أو فكراً مغايراً.

فما سبق أن كتبت في «الأهرام»، عن «قضية اسمها الناقد»، وقلت: إنه من المستغرب أن تزدهم الأرصفة والأكتاف والمكتبات بمختلف الصحف والمجلات الثقافية والسياسية والفنية في كل اللغات، بما فيها اللغة العربية، وتحتجب في الوقت نفسه مجلة ثقافية عربية رفيعة المستوى اسمها «الناقد»، تكنت خلال سنوات معدودات أن تحتل مكاناً مرموقاً في الظليسة من الدوريات الثقافية العربية.

وحين نُشر المقال وقتذاك تفضل الوزير صليوت الشريف بإصدار تعليماته للإفراج عن «الناقد»، التي عادت إلى الظهور في الأسواق المصرية شهوراً معدودة، ثم فوجئنا نحن قرائها وكتابها بتوقفها من جديد. وما هو الزمن يمر .. سنوات ولا تصلنا «الناقد»، التي تحررها نخبة من الأدباء العرب، والمصريين من بينهم. ولا ندرى لهذه المصادرة أية أسباب ظاهرة، فالمجلة أولاً ثقافية بكل معنى الكلمة لا تقترب من السياسة إلا بقدر ما يحوى الثقافي على السياسي. ومع ذلك فما أكثر المجلات السياسية لحماً ودماً، والتي تعارض أو تعترض على السياسة المصرية ويسمح لها بدخول مصر، وهو ما نفخر به ونزهو على بعض الأقطار العربية. غير أن «الناقد»، لم تأت على ذكر السياسة المصرية، لأنها ليست مجلة سياسية. وهي في الفكر الثقافي مجلة ليبرالية

في



للجان : ممرن الشيخ

المواجكات

إنهم يفكرون بطـوت عال

٦ كيف بدأ الإنسان، مايكل د. ليمونيك. ترجمة، مدحت محفوظ. [٤] حرية
الكاتب، نادين جورديم. ترجمة، نورة خليفة. ١٨ زيارة جديدة لمزرعة
الحيوانات، جون مولينيه ترجمة، خليل كلفت. [٥] مقال في الرواية الجديدة،
فيليب ستيثيل. ترجمة، احمد عمر شاهين. [٦] أهمية المكان، الآخر: مصر،
مرة أخرى .. في خماسية أشتينيون، روجر باون - ترجمة، هالة حليم.

. دليل جديد جاء فى أحدث ورقة بحثية يبين أن الإنسان المبكر قد ترك أفريقيا بأسرع مما كان يُعتقد من قبل، ترى هل ارتقى الإنسان المفكر، فى أماكن عدة فى الوقت نفسه ؟

ف لا يوجد فارق جوهري واحد يفصل الكائنات البشرية عن بقية الحيوانات، إلا أن ذلك لم يوقف صناع الأقوال المأثورة عن محاولة العثور على أحد تلك الغوازيق. لقد وصفوا البشر بأنهم الحيوانات التي تصنع الأدوات، أو الحيوانات العاقلة، أو التي تستخدم النار، أو التي تمسك، إلى آخر تلك التبسيطات الشديدة الأخرى الجذابة. ما هذا وصف جديد ينضم للقائمة ولا يقل جودة عن أي منها: البشر هم الحيوانات المتجولة بكسافة، وبلا انقطاع حول منشأها الأصلي. علماء الأركيولوجيا (١) والأنثروبولوجيا (٢) بدأوا بهيكل «النياندرثال» الذي عثروا عليه فى ألمانيا عام ١٨٥٦، ومنذ ذلك الوقت وهم يعضحون بحوراً من المرقق فى باطن الأرض فى أفريقيا وأوروبا وآسيا، بحثاً عن دليل حفرى يعطى الجواب عن أكثر الأسئلة أساسية حول وجودنا: متى وأين وكيف نشأ الجنس البشرى؟ الشوق يملك غير العلماء تماماً كما يملك الخبراء نحو معرفة الإجابات. وليس ثم مؤشر لهذا أقوى من ذلك الغيض المستمر من الكتب والأفلام التسجيلية حول هذا الموضوع.

ورغم مرور أكثر من قرن كامل من الحفر، فإن سجل الحفريات يظل ضعيفاً

كـيـف بدأ الإنسان

مايكل د. ليمونيك

ترجمة: مدحت محفوظ



ومجسداً بدرجة تثير الغيظ. ومع آثار بالغة الضائلة على هذا النحو، فإن عظمة واحدة ترفض الانخراط في الصورة، كسفيلة بأن تغلب كل شيء رأساً على عقب. تقريباً كان كل اكتشاف رئيسي يحدث شروخاً عميقة في المعرفة المألوفة، ويجبر العلماء على اختلاق نظريات جديدة، تخلق جواً من المصادقات المتلفة. الآن يبدو أن راح يتكرر مرة أخرى. فالإكتشافات التي أعلنت في الأسابيع الأخيرة **تقنع** بالفضل القواعد التي بنى عليها علم الأندروبولوجيا، وتشرق أفاقاً لاحتمالات مذهلة. إن أسلاف البشر ربما غادروا أفريقيا. مهد الدرع الإنسانى - في وقت سابق بعدة حقب على ما كان يفترضه العلماء من قبل. بل ربما نشأ الإنسان في عدة أماكن عبر العالم، وليس في مكان واحد فقط. وأن نوعاً *species* الخاص «الإنسان المفكر» *Homo Sapiens*، ربما يكون أقدم مما سبق وخطر بهال أي أحد. حتى ولو كان بعض الأجزاء فقط في هذه الادعاءات حقيقياً، فهو كفيل بإعادة كتابة إجبارية شاملة لكتابات تطور الإنسان. إنه ييشر بتغيرات جذرية في قصة من أين أتينا وبالتالي من نكون.

الصدمة الأخيرة جاءت في العدد الأخير من مجلة «نيشتر» *NATURE* حيث ادعى العلماء السسديون بأن جمجمة إنسان حديث الهيئة، عثر عليها في بلدهم منذ عقد من السنوات، يبلغ عمرها مائتي ألف عام على الأقل، أي أكثر من ضعف عمر أي عينة إنسان

مفكر عثر عليها من قبل في هذه المنطقة من العالم. الأبعد من هذا أن لذلك للججمة خصائص تشبه نظائرها في الآسيويين المعاصرين. المفزى المدير للجدل في هذا هو احتمال أن الإنسان الحديث لم ينشأ فقط في أفريقيا، كما يعتقد معظم العلماء، بل ربما تولد بشكل متزامن في عدة مناطق من الكرة الأرضية.

مقال الـ «نيشتر» جاء بعد أسبوع واحد، من تقرير أكثر منه غرابة ومفاجأة، قدمته الجريدة المتلفة «ساينس» *SCIENCE*. قال فيه الباحثون الأمريكيون والأندونيسيون إنهم أعادوا تأريخ عمر حفريات خاصة بأجزاء من جمجمة عثر عليها في موقعين مختلفين في جزيرة جاوا. وبدلاً من أن يكون عمرها مليون عام، كما ألمح لذلك تحيل مبكر، فإن الحفريات قد يرجع تاريخها على ما يبدو إلى قرابة ٢ مليون سنة. إنها من النوع المسمى «الإنسان المنتصب»، *Homo erectus*، الذي كان أول الرئيسيات *Primate* التي تعطي شبيها للإنسان الحديث، وأول من يستخدم منها النار ويصنك أدوات حجرية راقية. يقول هـ. كلهارك هاويل العالم الأندروبولوجي، من جامعة كاليفورنيا بيركلي: «إن هذا ببساطة شيء غامر. ما من أحد يتوقع وجود مثل هذا العصر.

إذا تدعم الدليل القادم من جاوا، فإنه يعنى أن البشر الأوائل *Protohumans* قد تركوا مسقط رأسهم الأصلي في أفريقيا قبل مئات الآلاف من السنين قبلما كان

يعتقد أي إنسان فيما سبق. وفي عصر سابق بكثير على ابتكار الأدوات الحجرية المتقدمة، التي تقول المراجع المدرسية الحالية إنها الشيء الذي جعل الخروج *exodus* أمراً ممكناً. إنها تعنى أيضاً أن «الإنسان المنتصب» كان لديه وقت وافر ليتطور في نوعين مختلفين، أحدهما أفريقي والآخر آسيوى. معتم الباحثين مقتنع بأن الفرع الأفريقي للعائلة قد تطور للإنسان الحديث. لكن ماذا عن الفرع الآسيوى؟ هل مات واندثر؟ أو أنه أيضاً بحث سالة الإنسان المفكر، كما يلمح لهذا الدليل الصيني الجديد؟

الإجابة على مثل هذه الأسئلة تحتاج إلى دليل مقنع، لن يأتي بسهولة في عالم الأندروبولوجيا الغابرة - *paleoanthro-pology* الحافل بالمحاكات للوجج. إن من الصعب تحديد عمر الحفريات التي يزيد عمرها عن ٢٠٠٠٠٠ سنة بطريقة مباشرة. من حسن الحظ أن كثيراً من العينات عثر عليها في صخور رسوبية، تراكمت عبر العصور في طبقات فوق بعضها بعضاً، ويتطور وسائل لمعرفة عمر طبقات الصخور، استطاع العلماء بشكل تقريبي معرفة عمر الحفريات الموجودة بها. لكن هذه الوسائل ليست مثمرة من الخطأ. الجمجمة الصينية التي يبلغ عمرها ٢٠٠٠٠٠ سنة، لاقت بالذات استقبالا حذراً، وليس إلا، من معظم العلماء. ويرجع جزء من هذا إلى أن تقنيات تحديد العمر مازالت بعد تقنيات تجريبية.

استطاعوا تحديد طول الحيوان وهو واقف بـ ١٠٧ سم. بدا هذا أقصر بكثير من أن يكون أحد أسلاف الإنسان، لكنه كان يحمل كل الخصائص البشرية المهمة على العكس من أي نوع معروف من الرئيسيات التي جاءت من قبل، كان يسير هذا المخلوق منتصباً بالكامل. لكن كيف عرف الباحثون هذا؟ إن مفصل الركبة كان مبنيًا بطريقة تجعل الحيوان قادراً على مد ساقه باستقامة كاملة، ربما حرره هذا من تلك الفقرات الطويلة غير الكف للرجلين المقوستين، والتي تمنع الشمبانزيات والجوريلات المعاصرة من السير على ساقيْن اثنتين لفترات ممتدة. اقترح **جوهانسون** أن هذا السلف البشري الصغير كان أثني، وأطلق عليه اسم **لوسي**، (بينما كان يفحص الحفريات الأولى في خيمته، كانت أغنية البيتلز «لوسي في السماء مع الماس» Lucy in the sky with diamonds تطلق من جهاز التسجيل).

لكن لأن الأسماء العلمية لاتأني من أغاني البوب، فقد أعطيت لوسي تصنيفاً يستعصى على النطق هو القردى الجنوبي شرق الأفريقي Australopithecus afarensis، بقايا أخرى عديدة لهذا النوع، راحت تبزغ إلى السطح ومنها آثار الأقدام التي حُفِلت بجمال بالغ، وعثر عليها في رمد منتصف البسيبيات في تنزانيا في رمد بركاني متصلب، بواسطة فريق قادته الأركيولوجية ذائعة الصيت **ميرى لوكي**. وأكدت آثار الأقدام هذه أن لوسي وأهلها كانوا يسرون كالبشر. بعض

عديداً من البدايات الزائفة وعديداً من النهايات المدودة. في أزمنة معينة في بعض أجزاء العالم، كان هذا نوعان مختلفان من أسلاف الإنسان، تنافسا من أجل البقاء، ومن المحتمل، تقريبا عند أي نقطة في الطريق، أن هذا الصراع قد أخذ منعطفاً جديداً. من الواضح أن «الإنسان المفكر الحديث، ليس هو التصميم المحتوم الوحيد للكائنات الذكية. هذا النوع يبدو أنه لا يعدو سوى واحد من خطوط إنتاج عديدة متصارعة، وإن كان الوحيد صاحب النجاح اليوم في السوق التطورية.

إن قصة ذلك الناجي، الذي تأني له أن يهيمن على الأرض، تبدأ في أفريقيا. وبالرغم من عديد من الأسئلة المطقة بلا إجابات عن متى وأين ظهر البشر الحديثون، فإن من شبه المؤكد أن أسلافهم قد بزغوا من غابات أفريقيا غزيرة اللمر، قبل قرابة ٤ مليون سنة. الجو الدافئ كان شديداً ملائماً، والحياة الجوانية كانت وفيرة، وهناك تم اكتشاف أقدم الحفريات لأسلاف البشر.

القطعة العاسمة من الدلائل جاءت في عام ١٩٧٤، مع اكتشاف ما طال الاعتقاد بأنه «الحلقة المفقودة» missing link بين القرد والبشر. وبعد صعوبات مؤلمة، نجحت حملة إلى أفريقيا قادها **دونالد جوهانسون** رئيس معهد أصول الإنسان، أن تجمع أجزاء هيكل عظمي متميز لإحدى الرئيسيات القديمة. ورغم أن نحو ٦٠٪ من العظام، ومنها جزء كبير من الجمجمة كان مفقوداً، إلا أن العظام

الثقة كانت أقوى بكثير، بالنسبة لأعمال حفريات الإنسان المنتصب الأندونيسي. فإن قادة الفريق الذي قام بالتحليل، وهم **كارل سويسر** و**جاريث كيرتس** من «معهد أصول الإنسان» في بيركلي، مشهود لهم كأساتذة في فن اللودين الزمني الجيولوجي geochronology، وهو تحديد تاريخ الأشياء القادمة من الماضي. يقول **آلان ووكر** من جامعة جونز هوبكنز وهو خبير في البشر المبكرين: «إن معهد أصول الإنسان يقوم بأعمال ذات مستوى عالمي إن هناك احتمالاً دائماً أن العظام التي درسها **سويسر** و**كيرتس**، ربما تكون قد ترحلت عن موقعها الأصلي بفعل قوى التعرية الجيولوجية، وانتهى بها الأمر إلى طبقات رسوبية أكثر قديماً بكثير من الحفريات نفسها. لكن هناك احتمال ألا تكون هذه هي الحالة. فالعينات جاءت من موقعين مختلفين. يقول **سويسر**: «إن الاحتمال بعيد جداً أن تحصل على النوع نفسه من الأخطاء في مكانين مختلفين لتلبية المحتومة التي يصر عليها **سويسر** هي أن الإنسان المنتصب قد ترك أفريقيا قبل مليون سنة مما كان معتقداً من قبل.

الآن يتدافع الخبراء للتقرير كيف سيغير هذا الاكتشاف الملحمة الحافلة بالتعقيد أصلاً، ملحة جذور الإنسانية. إن العلماء كلما وصلوا للبحث في سجل الحفريات، كلما زادت قدامتهم بأن التطور لم يكن مجرد انتقال بسيط من القرد للإنسان. من المحتمل أن هناك

حيثما شُرق الأفريقي يعود عمرها إلى ٢.٨ مليون سنة من الآن، مما يجعلها أقدم حفريات معروفة لأسلاف الإنسان.

الأثر النهائي الجازم بأن لوسي هي الحلقة المفقودة، جاء عندما قام فريق **جورمانسون** بجميع شظايا الحفريات، وكأنه لغز من نوعية الصور المجزأة. قدم من قبل التاريخ، ليكونوا مجموعة كاملة بدرجة معقولة لشرق الأفريقي. اتضح أنها أكثر قرباً للقرود منها للإنسان، مع فك أسامي الضغط Forward-thrust وعليه مخ بحجم عليه مخ الشمبانزي. هذه المخلوقات القصيرة، والتي لم يزد طول الذكور منها عن خمسة أقدام، لم لهم لم يكونوا أكثر ذكاء من القرود المتوسط. لكن قفصهم المنتصب، وحركتهم ثنائية التبدل، منحهم رغم ذلك، ميزة تحرير أيديهم وجعلهم جامعي طعام أكثر كفاءة.

هذه على الأقل إحدى إحدى النظريات. المهم أنه طبقاً لقوانين الانتخاب الطبيعي أن لوسي وأبناء عمومته ازدهروا ونقلوا جيناتهم إلى الجيل التطوري التالي. فيما بين ٢ مليون و٤ مليون عام قبل الآن، أيدت حفنة وإفرة المسحة من سلالات شرق الأفريقي، رئيسيات مرفوعة الرأس تشبه لوسي في التصميم الكلي للجسم، لكن تختلف عنها في تفاصيل البنية العظمية. لقد ازدهر في أفريقيا كل من القردى الجربى الأفريقي-Australopithecus africanus وشبه الإنسان Paranthropus robustus، وشبه الإنسان الخشبي Paranthropus boisei.

إلا أنه في مباراة الاستبعاد التطورية، مضاع في النهاية النوعان المذكوران لشبيه الإنسان. بينما أفلح القرد الجربى الأفريقي وحده، كما يعتقد معظم العلماء. في البقاء ليمنح الميلاد للشخصية التالية في الدراما الإنسانية.

هذه كانت نوعاً يدعى **الإنسان الهنودى** Homo habilis ظهر هذا السلف الإنسانى للحديد قبل ٢.٤ مليون سنة من الآن. ومن المحتمل أنه لم يكن مختطفاً بشكل مزور عن سابقه، إلا أنه كان يحظى بمخ أكبر بدرجة ما. أيضاً وربما كنتيجة لشيء من الربط العقلى الذى لم يقدر عليه أسلاف الإنسان الآخرين، استطاع أن يحل للمرة الأولى معضلة كيف تصنع الأدوات.

البشر الأوائك Prothomans السابقون استعانوا بالأدوات هم أيضاً، كقطع قرن أوعظمة تستخدم في الحفر، أو عصي لصيد اللحم الأبيض من داخل قلاعه، وهو أمر مازالت تقوم به الشمبانزى المعاصرة. إلا أن الإنسان البدوى طرق بشكل متعمد على الصخور لإشراقها، ويطبقها إلى أشكال مفيدة. وربما لم تكن الأدوات تستخدم للصيد كما اعتقد الأندروبولوجيون في وقت ما. الإنسان الهنودى كان يقل طوله في المتوسط عن ١.٥٢م، ويوزن دون الـ ٤٥ كيلو جراماً، وكان لا يكاد يقوى على مواجهة الأمود والفهود التى كانت تجوب السهول الأفريقي. من شبه المؤكد أن أسلاف الإنسان كانوا رغم كل شيء جامعي قمامة، يسدون العجز في وجبة الطعام

النباتية بالكامل تقريباً، ببعض اللحم المتبقى من الحيوانات المفترسة. بل إن جامعي القمامة الآخرين أمثال الضباع ولبنا أوى وأشبابها كانت أقوى وأخشن من البشر المبكرين. على أنه يفترض أن الإنسان الهنودى كان لديه الذكاء الكافى للكتابة بسلوكيات الحيرانات المفترسة والحيوانات جامعة القمامة، ومن المحتمل أنه يستخدم الأدوات لجزارة للبقايا المتروكة بسرعة، والعودة إلى الأمان.

التكيفات التى قام بها أعضاء الجنس الهنودى مع قسوة حياة أفريقيا ما قبل التاريخ مكنتهم من التجمع معاً في عشائر، من أجل البقاء كنوع أفلح في الاستمرار لـ ٥٠٠٠٠٠ سنة أو أكثر. وعلى الأقل تطورت مجموعة منهم على ما يبدو، منذ حوالى ٢ مليون سنة من الآن لتصبح تشكيلة إنسانية أطول وأقوى وأذكى. كان طول الإنسان المنتصب Homo erectus حوالى ٥ أقدام ونصف في المتوسط، فيما تحت الرقبة. وهذا الطول ربما يكاد لا يميز عن طول الإنسان الحديث. أما فرق الرقبة - حسداً - كان مازال يوجد إنسان بدائى.

كان للمجموعة جبهة مبسطة وحواجز ناتئة تبرز للأمام كظلالها في الجوريل أو الشمبانزى، وعظمة الفك تخرأ من أى شيء يشبه الذئق. علية المخ أصبحت أكبر وأكبر بمرور السنين، لكن في البداية كان مخ الإنسان المنتصب لا يزيد في حجمه عن حجم مخ طفل

الأدوات الأشيولية نسبة إلى بدة أشول الفرنسية، حيث اكتشفت لأول مرة. مع آلات أفضل تفسير للقصة لتقول إن الإنسان المنتصب ربما وجد عصرا أسهل لجمع الطعام. وفي خلال مئات قديمة من آلاف السنين رحل هذا الجنس عبر الحدود الأفريقية، مختشرا في البداية في الشرق الأوسط، ثم في أوروبا، وكل الطريق إلى المحيط الهادى.

الظنرية كانت أدوية ومرتبطة، إلى أن بدأ الجميع يمحسون في الفجوات. إحدى المشاكل أنه إذا كانت الآلات المتقدمة هي تذكره سفر الإنسان المنتصب للخروج من أفريقيا، فلماذا لم يطر عليها في كل مكان ذهب إليه المسافرون؟ يقترح الآن ثورن من جامعة استراليا الغربية في كانبرا، أن الإنسان المنتصب الآسيوى بنى أدوات متقدمة من مواد أقل استمرارية من الصخر. يقول ثورن: «إن الأدوات الصخرية، من الهامبور تعلق من نواح عدة الأدوات الصخرية وتتميز بتعدد إمكانياتها، إلا أنها لا تترك أثرا بعد مليون سنة».

أكثر الأدلة مباشرة عن وقت وصول الإنسان المنتصب إلى آسيا، هو بالطبع عمر الحفريات التي عثر عليها هناك. على أن التواريخ الحقيقية أمر مرارو، وبالتالي في جاوا. هذا عكس الوضع في وادى ريفت بشرق أفريقيا، حيث السجل تحت الأرضى للتاريخ الجيولوجى قد انكشف وترك عاريا بفضل عوامل التلطق والتعرية، بينما معظم المواد الرسوبية الجارية مدفونة تحت حقول الأرز. وحيث

يكن، وأخيرًا، ومنذ الخمسينيات فقط، جاء دور أفريقيا.

تدريجيا أدرك الأنتروبولوجيون أن كل تلك الحفريات كانت لكائنات بالغة التشابه بحيث تخص نوعا واحدا هو الإنسان المنتصب. ورغم أن العظام الأفريقية كانت آخر ما تم اكتشافه، إلا أنه يعتقد أنها أقدم بكثير من تلك التي وجدت في أى مكان آخر. أكثر للحفريات الآسيوية بدائية اعتبر عمرها مليون عام على الأكثر، لكن الحفريات الأفريقية ترجع إلى 1.8 مليون سنة على الأقل. العصر النصبى، فضلا عن أن أسلاف الإنسان المنتصب عثر عليهم في أفريقيا وحدها، قاد الطماء لاستنتاج أن الإنسان المنتصب تولد أولا في تلك القارة، ثم تركها في وقت لاحق.

متى ولماذا غادر هذا النوع الصحراء عديم الانتماء Footloose أفريقيا؟ توصل الأنتروبولوجيون دونما شك إلى أن الإنسان المنتصب قام بانطلاق أدت إلى ازدهاره في نطاق أوسع بكثير من تلك الظروف التي تعود على العيش بها.

ثم جاء دليل مباشر على تقدم تكنى قام بهذا الإنجاز بشكل متقن. الحفريات التي تمت في مواقع يعود عمرها لـ 1.8 مليون سنة قبل الآن، أى بعد الظهور الأول للإنسان المنتصب بأربعة آلاف قرن، كشفت فؤوس وشواطير متعددة الأنصال، شكلت بدقة أكثر بكثير من الأدوات الحجرية البسيطة المستخدمة من قبل. هذه الأدوات عالية التقنية تسمى

معاصر في الرابعة من عمره. لكن أى شخص قصى بعض الوقت مع طفل الرابعة، يعرف ذلك، كم هو قادر هذا الصغ على الإتقان بمأثر مبهرة من العقل والإبداع.

البشر المنتصبون كانوا جماعة ناجحة ومتحركة خارقة للمادة. بل مسافرة جيدة في الواقع، فحفريات هذا النوع وجدت لأول مرة بعيدا بالآلاف الأميال عن موطنها الأصلي في أفريقيا.

في تسعينيات القرن الماضى، للتحق الطبيب الهولاندى المغامر أوجين دويوا بجيش بلاده، بحجة للذهاب للإنديز الشرقية الهولندية (أندونيسيا الآن). وافق دويوا شارلز داروين في فكرته أن البشر المبكرين تربطهم صلة حميمة بالقردة العليا great apes وحيث أن الإنديز الشرقية كان بها قرد الأورنجوتان، فقد اعتقد دويوا أنه ربما يجد بها حفريات للحلقة المفقودة.

رغم أن دويوا لم يجد شيئا مثل لوسي، إلا أنه اكتشف حفريات بدائية فائقة طاقة جمجمة وعظمة ساق في طبقات رسوبية متآكلة بجانب نهر السولو في جاوا. كانت الحفريات تبدو بعض آدمية، بعض نسانية، وقرر دويوا أنها تنتمى إلى جنس قديم من الإنسان القرد ape-man وأطلق عليها القرد السودانى المنتصب Anthropopithecus erectus، وكان اسمه الشعى إنسان جاوا. خلال للفقود العديدة التالية، تم العثور على عظام مقاربة في الصين (إنسان

أن الطبقات تحت الأرضية من الصخور يصعب دراستها، فإن العلماء جددوا بطريقة تقليدية عمر أسلاف البشر الجارين، من خلال عمر الشببيات المنقرضة المتحفرة، التي كانت ترعى في المنطقة القريبة من الحفرة البشرية. الحفريتان اللتان ظهرتا مؤخرًا في مجلة «ساينس» تم تحديد عمرهما بهذه الطريقة. «طفل موكوكونو» Mojoker-child هو طاقية جمجمة صغيرة، عثر عليها في عام ١٩٣٦ وقدر عمرها بنحو مليون سنة. كذلك فإن وجهًا محصًا وأجزاء جمجمة عثر عليها في سانجيران قدر عمرها بأقل قليلًا.

هذه الأعمار كان من الممكن أن تمر دون ملاحظة أبداً لكن ليس بالنسبة لصطوك علمي شارد مثل كيرتس، عالم معهد أصول الإنسان وأحد كتاب مقال «ساينس». في عام ١٩٧٠ استخدم تقنية التحديد الإشعاعي للممر لأجزاء حجر بركاني خفاف من الطبقات الرسوبية الحاملة للحفريات من موكوكونو. كان النتيجة التي توصل إليها كيرتس، هي أن طفلك موكوكونو لم يكن عمره مليون عام بل قرابة ٢ مليون عام. لم يهتم أحد كثيراً على أية حال، لأن النتيجة المستخدمة تميل للخطأ مع هذا النوع من الحجر الخفاف الذي عثر عليه في جاوا، وظلت تواريخ كيرتس دون أية تأكيدات لأكثر من عقدين من الزمن، حتى استطاع هو وسويسر إعادة تقييم الحجر الخفاف بطريقة جديدة أكثر دقة بمراحل.

للتواريخ الجديدة أسفرت عن التصديق على عمل كيرتس السابق، لقد كان عمر طفل موكوكونو وحفريات سانجيران حوالي ١.٨ مليون، ١.٧ مليون سنة على التوالي، وهي أرقام تتسم للمقارنة مع عمر أقدم إنسان متصنّب من أفريقيا. هذا إن يكن حل مرجح لأحد أعظم ألغاز التطور البشري. يقول سويسر: «كثيراً تساءلنا لماذا أخذ الأمر كل ذلك الوقت حتى يخرج أسلاف البشر من أفريقيا، والإجابة الصريحة هي أنها لم تأخذ منهم ذلك الوقت بالمرّة، أو بمقاييس ما قبل التاريخ، لا تزيد لمدة عن ١٠٠٠٠٠ عام، وليس قرابة المليون.

إذا كان هذا صحيحاً، فإن التصور القائل بأن الإنسان المتصنّب يحتاج لأدوات متخصصة كي يفامر خارجاً من أفريقيا، قد تم دحضه بالكامل. على أن سويسر لا يجد تلك النتيجة بكل هذا القدر من المفاجأة، ويشير إلى أن الفيلة تركت أفريقيا أكثر من مرة عبر تاريخها. إن كيرتس من الحيوانات ويسم من نطاق وجودها. العامل الرئيسي ربما كان تهوراً بيولوجياً جعل الانتشار أكثر سهولة. إن أي حيوان آخر لم يحتاج لأدوات صخرية كي يخرج من أفريقيا.

إن لدى العلماء بالفعل دلائل على أن حتى أقدم أسلاف البشر، التردى الجنوبي كان بإمكانها البقاء تحت تشكيلة متنوعة من المعادلات والمناخات. إنلزابيث فريها عالمة الحفريات في جامعة ييل تعتقد أن نجاحهم التطوري وما ترتب عليه أيضاً من زحفهم للجلد البشري، يرتبط

بالتغيرات المناخية التي حدثت منذ نبح ٢.٥ إلى ٢.٧ مليون سنة قبل الآن. هوى عصر جليدي بدرجات حرارة الكرة الأرضية بما يصل إلى ١١م، حافظاً بالتالي تحول غابات أفريقيا الرطبة إلى سافانا مفتوحة أكثر جفافاً بكثير.

اكتشفت فريها من خلال دراسة الحفريات أن أعداد كيرتس من الثدييات قد تعرضت لتغيرات حادة في مثل هذه البيئات. كثير من غطاء الغابات حل محلها ثوران عملاقة وغيرها من أكالات العشب. وتعتقد فريها أن التطور المبكر لأسلاف البشر يمكن تفسيره على ذات النحو ذاته. بينما راحت الأراضي العشبية لتوسع باستمرار، والغطاء الشجري ينكمش باستمرار، رضخت الفيمبانزي قاطنة الغابات وتحوّلت لمخلوقات ذات قدمين أكثر تكيفاً مع الحياة المكشوفة. وفي النهاية أصبح الإنسان المتصنّب جاهزاً للانتشار عبر كل العالم القديم.

إذا كانت قدرة البشر التكيفية، قد جعلتهم يتقنن إلى بيئات جديدة، فإن ويكر من جامعة هوكينز يعتقد أن الغذاء مزياد اللحم هو الذي ساهم لنفعل ذلك. يقول: «بمجرد أن تصبح أكلاً للحم، يصبح العالم شيئاً مختلفاً، إن أكل اللحم يحتاج لطبقات سكنى هائلة الاتساع، ربما أكل الإنسان المتصنّب كل من اللحم والنباتات كما يفعل البشر حالياً. لكن كما يقول ويكر: هناك اختلاف نوعي بين هذه المخلوقات وبين الرئيسيات الأخرى. أننا نعتقد أنها كانت تصيد بنشاط. ونظالما قلت إنه كان يجب عليها أن تخرج من

أفريقيا بأقصى سرعة ممكنة، لكن هل يستطيع أن يرحل الإنسان المنتصب كل الطريق إلى آسيا في مجرد عشرات الآلاف من السنين؟ يلاحظ ووكر أنه «إذا أنت انتشرت ٢٠ ميلاً (٣٢ كم) كل ٢٠ سنة، فإن تحتاج لكل ذلك الوقت لقطع تلك المسافة».

السؤال الكبير الآن هو: كيف يؤثر ما يبدو أنه خروج سريع من أفريقيا، على أسخن مناظرة في حقل التطور الإنساني؟ في أحد جانبي الحلقة يقف الأنثروبولوجيون الذين يمسكون بنظرية «الخروج من أفريقيا»، Out of Africa، أي فكرة أن الإنسان العاقل نشأ أولاً في أفريقيا فقط، في الجانب الآخر يقف الفريق المتحدى الذي يناصر «فرضية المناطق المتعددة» - Multiregional hypothesis، وهي التحسوس القائل بأن البشر المعاصرين قد تطورا بشكل مستقل في مناطق عديدة من العالم.

يعتقد سويسر وزملاؤه أن اكتشافهم يعضد جانب الخروج من أفريقيا. المنطق يقول إنه إذا كان الإنسان المنتصب الأفريقي والآسيوي كانا منفصلين لنحو مليون سنة، فإنه كان من الممكن أن يطرأ إلى نوعين منفصلين. إلا أنه من شبه المستحيل تماماً لتلك الجماعات المستقلة أن تتطور لتصبح نوعاً واحداً هو الإنسان العاقل. يعتقد سويسر أن الإنسان

المنتصب الآسيوي قد اندثر، وأن الإنسان العاقل جاء بشكل مستقل من أفريقيا.

ثورن الأسترالي، وأحد أبرز التعدديين، يقول إن ذلك ليس ضرورياً، وي طرح تفسيراً مختلفاً. حالما ترك الإنسان المنتصب أفريقيا، النتيجة قد تكون واحدة: التجمعات السكانية لا تتطور في عزلة، بل بصورة مشتركة وتتبادل فيما بينها المواد الجينية من خلال التهجين المتبادل مع الجماعات المجاورة. يقول ثورن: «اليوم تتدفق الجينات البشرية بين جوهانسبرج وبين باريس وملبورن، ويمسدا عن مقاطعات العصور الجليدية، ربما كانوا يمشون هذا طوال فترة تطور الإنسان العاقل كلها بالكامل».

يعارض هذا كريستوفر سترينجر من متحف التاريخ الطبيعي البريطاني، قائلاً: «إذا نحن نظرنا إلى السجل الحفري طوال نصف المليون عام الماضية، نجد أن أفريقيا هي المنطقة الوحيدة التي تحظى باستمرارية التطور من الإنسان البدائي إلى الحديث». ويشير سترينجر إلى أن أقدم حفريات يقينية من البشر الحديثين، جاءت من أفريقيا والشرق الأوسط، حتى ١٢٠ ألف عام مضى، وأن أقدم الأوروبيين والآسيويين الحديثين لم يظهروا قبل ٤٠ ألف عام فقط.

لكن ماذا عن التقرير الجديد عن جمجمة الإنسان البالغة من العمر ٢٠٠

ألف سنة في الصين؟ يعتقد سترينجر أن هذا الادعاء إن يصمد أمام فحص مدقق عن كتب، أما إذا صمد فسوف يجد سترينجر وزملاؤه أن لزاماً عليهم تقديم كم ضخم من الشرح والتفسير.

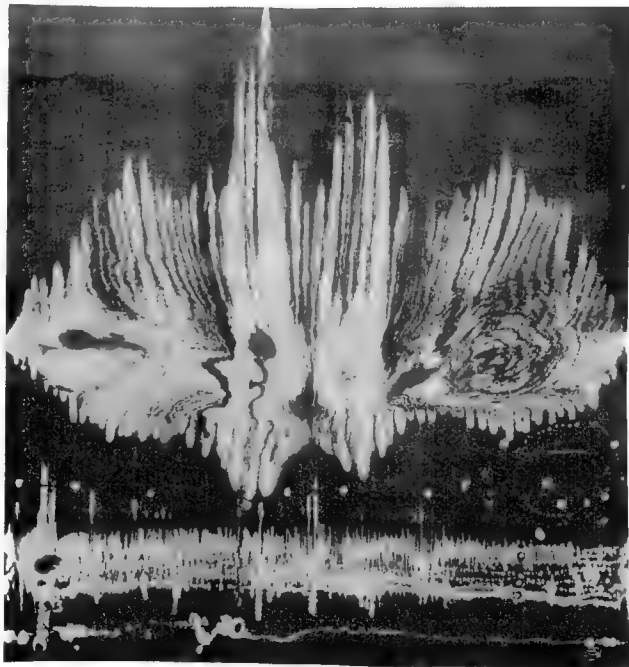
وبعد، هذه هي حلبة التطور الإنساني، حيث لا يموت أية نظرية دون قتال، ولا يحظى أي جزء من أي دلول جديد إلا بتفسيرات متقابلة أيضاً من المعسكرات المتضادة. الاكتشاف الكبير التالي قد يعيل الكفة نحو فرضية المناطق المتعددة، أو يؤكد نظرية الخروج من أفريقيا، أو ربما يذهب بالنقل لفكرة ثالثة طالما هون من شأنها معظم - لكن ليس كل - العلماء: إن الإنسان المنتصب بزغ في مكان ما خارج أفريقيا وعاد ليستوطن القارة التي أنجبت أسلافه.

الاكتشاف الحفري القادم قد يشير حتى إلى نوع غير معروف من شجرة العائلة الإنسانية، قد يكون نهاية مسدودة أخرى، أو نطفة سلف وسطي آخر. اليقين الوحيد في هذا المجال فقير البيانات ثرى الخيال الأخاذ بلا حدود، هو أنه ما زال هناك كثيرٌ من المفاجآت القادمة في الطريق. ■

هامش

١. المقال مأخوذ من مجلة Time، ١٤ مارس ١٩٩٤

تصوير للنان : راجب اسكندر



يحق للكاتب نشر آرائه وأفكاره العميقة عن الأوضاع السائدة في مجتمعه. وحتى يستطيع العمل بصورة أفضل يجب أن يمنح - أو بالأصح - يأخذ حقه الكامل في التحرر من الأعراف السائدة التي تخضع للتأويل السياسي والأخلاقي ومعايير الذوق العام.

ق وبالنظر إلى الوقت الذي نعيشه، والمكان الذي نعيش فيه، وبالكيفية التي نعيش بها، فإن الحرية تبدو كفكرة سياسية في الأساس. وعندما يفكر الناس في حرية الكاتب فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو ركام الكتب المحروقة والمضطرة وتلك التي أهدرت دماء مؤلفيها؛ محرقة عظمى ساهمت فيها بلادنا بتصنيها الوافي.

وحق الكاتب في أن يكتب ما يحلو له، ليس شأنًا أكاديميًا بالنسبة لهؤلاء الذين يعيشون ويعملون بجنوب أفريقيا. فالأفكار للشخصية كانت وسوف تبقى دائما مصدر خوف لهؤلاء الذين يعارضون التغيير، مثل البيض في جنوب أفريقيا الذين لا يطيعون النظر للأمور إلا من خلال رواهم الخاصة في التبرير الذاتي، وفي هذه الحالة ليس يوسع الكاتب إلا أن يواصل كتابة الحقيقة كما يراها. وهذا ما عنده بقولي: رؤية خاصة للأحداث. سواء أكان ذلك بخصوص الحروب والثورات أم بخصوص المسائل الفردية الخاصة بالحياة اليومية.

أما بالنسبة للمصير الذي لقيه كتب المؤلفين عبر التاريخ، فإن أصدق وصف

حرية الكاتب

نادين جورديمير

ترجمة: نصره خليفة



للحالة هو ما جاء في قصيدة برتولد
برخت التي يقول فيها:

«عندما أصدر النظام الأمر
بحرق الكتب، الحاصلة
للفكار الهدامة، وأجبرت الثوران
في كل مكان على سحب العريات
الممتلئة كتباً، إلى محرقة
الأموات»

اكتشف شاعر منفى من أحسن
الشعراء

اكتشف عندما كان يفحص
قائمة الكتب التي اختيرت لحرق

اكتشف - وقد أصابه غضب شديد
أن كتبه قد نسيت.

هرول الشاعر إلى مكتبه، على
أجلعة غضب

وحرر رسالة إلى السلطات:

أحرقوني! سطر - بقلم مسرع،
أحرقوني!

فلسقط لاتعاملوني هكذا،
لاتتجاهلوني!

ألم أكل دائماً الحقيقة في عتبي؟
والآن تعاملوني كأحد
الكلابيين!

إنني أمرمك: أحرقوني

ونحن كتاب جنوب أفريقيا،
نستطيع فهم هذه الانفعالات البائسة التي
يعان منها، كما نستطيع في الوقت ذاته
تأجيل المعركة كسباً للوقت حتى تقرأ
كتبنا بدلاً من أن تحرق.

ومن أقدس المخاطر التي يواجهها
الكاتب خطر النفي، ومع هذا استطاع
«توماس مان» أن يتحدث المنفى
ويكتب «دكتور فاوست»؛ واستطاع
«باسترنالك» تهريب «دكتور زيفاجو»
بعد عشر سنين من الصمت؛ وتمكن
«مولاندرين» من أن يخرج متماسكاً
من وسط ذلك العالم الفظيع الممدد على
خارطة «أرخبيله»؛ وهذا في قارتنا لم
يشذّب «تشينوا تشيبي» ما يكفي إرضاء
للنظام النيجيري؛ ذلك النظام الذي لم
يستطع العيش تحت ظله؛ أما «دينوس
بروتس» فقد اشتهر خارج بلاده بينما
منعت أشعاره من دخول موطنه؛ ومنح
«برايتن برايتنهاخ» إذناً خاصاً لزيارة
موطنه بصحبة زوجة غير بيضاء، لكنه
فرجى بأن الكتاب الذي كان يقوم بتأليفه
أثناء الزيارة سيكون مصيره الحظر.
وبرغم كل هذه المصاعب استمر الكتاب
الأصوليون في كتابة الحقيقة كما يرونها،
وقاموا بفرض أية رقابة ذاتية على
ما يكتبون. فالسلطات بإمكانها دائماً حرق
الكتب، لكن الأمانة التي تصف بها
البرق الحقيقي لا يمكن حرقها، سواء على
البرق أو على قطعة من نسيج «الكنافا»،
بل إن هذه الأمانة تدوم مادام للفنان لا
يخضع للضغوط ولا يداخن ولا يستجيب
لحملات التخويف، التي تستهدف تتيه
عن أهدافه. وعلى رغم صعوبة العيش
مع هذا، فإنه يبقى الجزء الوحيد في
صراع الفنان من أجل الحرية الذي يجده
العالم سهل الفهم.

هناك أيضاً تهديد آخر لحرية الكاتب
نجدّه منتشرًا في البلاد التي تعارض

الحجر السياسي. وذلك للتهديد بتميز بأنه
أكثر مكرًا وخبثًا ولا يدركه إلا قليلون لأنه
نابع من صميم قوة الكاتب في معارضة
النقهر السياسي، فحرية في أن يرى
الحياة بؤية خاصة قد يتعارض مع ما هو
مرجوه منه لأن ما هو مرجوه منه ينسجم
في الغالب مع الأصراف السائدة التي
يلتجها معارضه.

وسوف يوجد دائماً هؤلاء الذين
يعتبرون الكاتب المتحدث باسمهم، والذي
يشاركهم مثالياتهم. وبالتدريج تصبح
قضاياهم هي قضيتهم ومعارفهم هي
معارفهم. فالتمازج هؤلاء وأصحابهم
وللآله لهم غالباً ما ينتج عنه صراع
داخلي من جانبهم، لأن أمانته واستقامته
كإنسان تدمر عليه التضحية في سبيل
وضعه هؤلاء على كاهله. بينما أمانته
ككاتب ستضرب في اللحظة التي يبدأ
فيها الكتابة عن أشياء أخبروه بضرورة
أن يكتب عنها.

وسواء اعترف الكاتب بهذا أم لا فإن
هذه المشكلة سوف تكون هاجساً دائماً
لكتاب جنوب أفريقيا، ويمكن أن نحدد
لتشمل حتى استخداماتهم للمفردات،
فالغلبة المضطربة أو غير الواضحة التي
تستخدم في النضال معروفة على مستوى
الساحة الجماهيرية والرسائل الإخبارية،
ولكنها بالتأكيد غير ملائمة ولا عميقة ولا
متسعة بما يكفي، أو مرنة أو قاطعة أو
طازجة لتلائم لغة الشاعر أو القاص أو
الروائي. وليمت أيضاً - رغم كل المزايم
(لغة الناس) في وضع يصبح فيه من
لهم أن تصل الكتابة المبدعة إلى الجميع

استلهم منهم شخصيته الرئيسية «بازاروف»، ورفعها لمقام الألوهية، ثم الراديكاليين والليبراليين الذين ينتمى إليهم، ولذا ينصفه وصفه بالخيانة لتفديمه لشخصية «بازاروف»، بكل تلك الميوسوب والتناقضات. ويقول «تورجنيف، بأسى: «لقد قدمت نفسي في هذه الشخصية بكل عيوبها ونقصاتها....، لكن ماذا نفعل إذا كانت الحياة نفسها هكذا».

تجذب الهجوم مرة أخرى على «تورجنيف»، بعد نشره رواية «الدهان»، مما جعله يلجأ إلى كتابة أوراق ذاتية يرد فيها على مهاجميه ويشرح فيها نظرياته حول «فن الكتابة»، ومكانة الكاتب في المجتمع، وكيفية مواجهة الكاتب للمشاكل اليومية المختلف عليها. وكانت النتيجة مجموعة رائعة من المقالات البعيدة عن الادعاء التي شكلت في النهاية شهادة متميزة للكاتب في الدفاع عن معتقداته. وفي مجال دفاعه عن شخصية «بازاروف»، التي أثارت ثائرة النقاد يقول: «بصفة عامة هم لا يعلمون حقيقة ما يدور في ذهن الكاتب، وما هي أسرارها وأهوازها وأهدافه ونجاحاته وإخفاقاته. ولا أتصور أن تخطر على أذهانهم السمع التي يتحدث عنها «جوجل»، والتي قد تتمثل في انتقاد قاضي للذات وإسقاط للمواقف والميوسوب الموجودة فيها على الأشخاص الفخاليين الذين نصفهم. فهؤلاء النقاد يفتقرون كل الثقة بأن كل ما يقوم به الكاتب هو تطوير أفكار ماء، لكن دعني أوضح أمراً

تناقض بين ولائه وبين نقسده لكنه تعارض مثير. فالولاء دون نقد ليس أمراً حسناً، فهو لا يصنع رجلاً حراً، وعندما يطلب للكاتب يمثل هذا النوع من الحرية لنفسه فإنه يكون قد بدأ في تفهم الحجم الحقيقي لمركته.

والمشكلة ليست جديدة، ومن بين جميع الذين واجهوها يبرز «إرفان تورجنيف»، كواحد من الذين رأوها بوضوح، وتعاملوا معها بأمانة دون تقديم أية تنازلات. وقد ارتبط «تورجنيف»، بقوة بالمرحلة التقدمية في روسيا القيصرية وخاصة بجناحها اللوري الذي كان يرأسه الناقد «بلينسكي»، الذي خلفه فيما بعد الشاعر «نكراسوف». وقد نفتت رسومات وقصص «تورجنيف»، ابتداءً للناس وكانوا يرون أنه يواصل مبادئ «جوجل»، من أجل إيقاظ ضمير الطبقة المتعلمة وتحريرها من شرور النظام الحاكم الذي كان يقرم على «السفرة».

لكن أصدقائه ومعجبي وزملاء «تورجنيف» عجزوا عن فهم أهم جزء في عقيدته. ألا وهو الهوليس والشكوك التي كانت تلازمه بشأن الحرية المتكسفة للكاتب من أجل إعادة طرح الحقيقة من ناحية، وحقائق الحياة الأخرى من ناحية ثانية، حتى وإن كانت هذه الحقيقة لا تنصم مع ما يتعاطف معه.

وعندما نشرت روايته العظيمة «آباء وأبناء»، في ١٨٦٢ تعرض للهجوم من عدة جهات، كان أكثرها إيلا ما له الهجوم الذي أتاه من أجيال اليسار الشابة الذين

وليس للصفرة وحدهم. ولغة النضال تنقصها اللوجمانية الخلاقة كما تنقصها شعرية الكلام العام. وهما الصفات اللتان تجعلان للكاتب يراجه التحدي ليحلق بخياله باحثاً عن روح وذاتية الناس بأفضل مما تستطيع فعله آلاف الكليسيات من الاسفاغات النبيلة.

والكاتب الأسود يحتاج حريته ليثبت أن عبارات مثل «شاتسورث»، و«ديمباز»، و«سويتس» هي وسائل لا تقل فعالية في التعبير عن المرة واحترام الذات، والمعاماة والفضيب. عن لغة «واتس»، أو «هارام».

وفي واقع الأمر أنه وحتى وسط الملائكة فإن للكاتب محتاج لأن يحتفظ بالحق في قول الحقيقة كما يراها، ويكلماته هو دون أن يتهم بأنه خذل أي أحد. وكما يقول «فيليب توفيس»: «فإن هدية الكاتب للقارئ ليست فقط هذا الزخم الاجتماعي أو تهذيب الأخلاق أو الدعوة لحب الوطن، وإنما توسيع المدارك، تلك هي المشاركة الفريدة في التغيير الاجتماعي. فالكاتب محتاج أن يدعه كل من الأصدقاء والأعداء لشأنه ليستطيع تقديم تلك الهدية. ويجب عليه أن يفعل ذلك حتى ضد رغبته ومقاصده هو. ولا نعلم بهذا القول بأن ندعوه للتراجع إلى برجه الحاجي. فالهدية لا يمكن تقديمها من مثل ذلك المكان..

ويقول جان بول سارتر: «إن الكاتب شخص مخلص لكيان سياسي أو اجتماعي بعينه، لكنه لا يتوقف أبداً عن فحصه بعين ناقدة. وسيدشأ بالطبع

باستخدام مثال بسيط: أنا مثلاً شخص غريب راسخ يصعب تغييره، ولم أنكر هذا يوماً ولم أخفه، ومع هذا فإن أكثر ما يثير استمعالي هو أن أعكس في شخص «هانشين»، بطل روايتي «مزل ناس لعظام» كل الجوانب السوفية والمبتذلة للغربيين، فأجعل مثلاً «لافروسكي»، السلافي يدمر بانثون تماماً. فلماذا أفعل ذلك وأنا الذي أدين المذهب السلافي وأعتبره بالغ العمق والزيغ؟ فقلت ذلك لأنه - في مفهومى للأخمين - وفي الحالة الماثلة أمامي، فإن الحياة هي هكذا، وكل ما أريد أن أكون مختصاً ومختزماً بالحقائق. وعندما أصف «هازاروف»، مثلاً فإننى أبعد كل ما هو فى عن دائرة اهتمامه وأجعله يمر عن نفسه بطريقة حادة ولهجة غير خطابية، وهذا بالطبع ليس من منطلق رغبة عينية في تأنيب الأجيال الناشئة، وإنما هذا مارأيتُه فعلاً، ولا دخل للمزاج الشخصى به. لكننى أتوقع أن يندمى عدد كبير من القراء لو أخبرتهم أنني مشارك في كل هذه القناعات تقريباً فيما عدا نظرة «هازاروف» للفن.

وفي مقال آخر يلخص «تورجنوف» مفهومه لما يسميه بالرجل ذى الوجهة الحقّة قائلاً: «إن الحياة من حوله تمتد بمكونات عمله؛ فهو انكاسها المكثف؛ لكن عندما يقال كل شيء ويتم إنجاز كل شيء فإن الأمور تصبح لكّ يكثور من مسراه، لأن الذين يلوذون بفكرة معينة أو ينفذون برنامجاً معيناً هم هؤلاء الذين ليس بمقدورهم القيام بما هو أفضل».

وأوضاع الكتاب التى تحدثنا عنها هي أوضاع خاصة على الرغم من أنها كثيرة الشوع في أوساط الكتاب الذين كثيراً ما يجدون أنفسهم محاصرين وسط القنابل والحواجز التحصيرية وبين الأخذية العسكرية وعصى المملط. وقد رأينا عبر القرون رموزاً مخجلة حافظت على سجل لتسع حياً في الخزائنة للهيكلية لحضارتنا. وهناك ظروف أخرى غير ثابتة وأقل عنفاً تؤثر على حرية عقل الكتّاب. فماذا عن الأساليب الأدبية مثلاً، وماذا عن دورة السبوع؟ وماذا عن العقدين، والذين يحطون من قدر السبوع. ثم عملية خلق مبدع مرة أخرى.

ومن السهم ألا يتم تحويل الكتّاب إلى شخص شديد الوعي بالأنماط الأدبية، كما يجب ألا يترك لنفسه العنان كي يصبح مشغولاً بالأنافة اللغوية لدرجة الهوس. وقد استخدمنا تعبير «يتم تحويله» لوضع أن النمط الأدبي جسره من ظروف عمل الكتّاب، وإمكاناته التخلى عنه إذا شاء، لكن فرصته في الاختيار يمكن أن تقتصر إذا ما فرض عليه نمط معين من قبل الناشرين أو القراء الذين لن يتركوه ويسى بأن عليه أن يأكل.

والصعوبة النادرة المحدث هي أن يستقبل المبدع بسجّة وإثارة، وأن يلجج بتأثيره في توجيه الناس إلى منح جديدة في الحياة.

وليس كل كتابة جيدة لإبداع، لكنها - في اعتقادى دائماً - ما تأتي من رؤية فردية يتقنها الكتّاب بطريقة شخصية.

وقد ينشأ هذا التعقّب عن تقليد ماء، لكن التقليد يوحى بفوضىّة تأثر بينما الأسلوب يجعل تأثير اللحظة متشابهاً عند كل المتعاصرين.

ويحتاج الكتّاب إلى كل هذه الحريات التى تحدثنا عنها بشرط أن تكون قائمة على الحرية الأساسية؛ أى للقدرة على التحدر من الرقابة، وهو بالتأكيد لا يطالب بحمايته من العيش، وإنما بالتعرض له دون ترك فرصة له للهروب.

وإذا كان هناك مكسب من وراء هذا اللصّال فهو ترك الكتّاب وشأنه لأنه مرتبط بالمياة بقوة وبشرطه الخاصة، وأنى تدخل من شأنه أن يفسد الأمور. وأية سلطة أو مجتمع يملك رؤية المستقل ويحكم قدراً من الاحترام لكأبيه يحكم عليه تركهم أحراراً ليكتبوا بالشكل الذى يريدونه والكيفية التى يريدونها استناداً إلى اكتشافهم الخاص للحقيقة. ومرة ثانية يعبر «تورجنوف» عن هذا المعنى كأفضل ما يمكن بقوله: «بدون الحرية - بالمعنى الحقيقي للكلمة - سواء أكان الأمر متعلقاً بذلك الفرد أو بأمله أو بتاريخه - فإنه دون الحرية يصبح إيجاد فنان حقيقى غير ممكن على الإطلاق؛ فبدون ذلك الهواء - هواء الحرية فإنه يصبح من المستحيل التفتّح».

وكلمتى الأخيرة هي: إنه في ذلك الهواء وحده يصبح الانزلام والصرية لصدعاً شديداً واحداً. ■

..تطرد حيوانات إحدى المزارع
صاحبيها وتستولى عليها وتديرها
بنفسها! تنجح التجربة تماما، رغم
الواقع غير السعيد المتمثل في أنه
لا بد من أن يحل شخص ما محل
صاحب المزرعة المفلوج. وتنتقل
القيادة ألياً تقريباً إلى الخنازير،
التي تتمتع بمستوى ذكاء أعلى من
بقية الحيوانات. ولمسوء الحظ لا
يرقى مستوى خلق الحيوانات
إلى مستوى ذكائها، ومن هذا
الواقع ينبع التطور الرئيسي
للقصة. ويأتى الفصل الأخير
بتغير مثير يتضح، بمجرد
وقوعه، أنه كان حتمياً منذ
البداية.

هذا ما تكرر نشره على الفلاف
الداخلى لطبقات بنجوين الإنجليزية
للرواية الشهيرة «مزرعة
الحيوانات»، للكاتب البريطانى
الشهير جورج أورويل (واسمه
الحقيقى إريك بلير) ١٩٠٣ - ١٩٥٠
وأنا لا أنقله لتذكير القارئ بالفكرة
العامة لتلك القصة الرمزية، ذلك
أن لها ثلاث ترجمات على الأقل
إلى العربية فى مصر:

- أسطورة الحيوانات الشائرة،
ترجمة عباس حافظ، دار
المعارف بمصر، ١٩٥١.
- مزرعة الحيوانات، عرض
وتقديم عبدالحميد الكاتب،
مؤسسة أخبار اليوم، ١٩٧٨.

زيارة جديدة لمزرعة الحيوانات

جون مولينيه
ترجمة: خليل كلفت



● عالم تسكنه الحيوانات، ترجمة شامل أباطة، دار المعارف، ١٩٧٩.

كما يبدو أن هناك ترجمات عربية أخرى في بيروت والعراق (انظر تذييل عبد الحميد الكاتب للرواية) وربما في غيرها. وإنما أنقله لتأكيد أن ما يذهب إليه المقال المترجم هنا (من أن القصة تقوم على فكرة أن نداء الخنازير هو الذى جعلها أهلاً للقيادة وعلى فكرة أن فشل الثورة كان حتمياً ومن أن القصة تدور حول روسيا السوفيتية وهذا ما تكرر أيضاً في انقلاب الخارجى الأخير للطبعة الإنجليزية المذكورة) لا جديد فيه، بمعنى أن هذه الأمور ليست مزامع يزعمها كاتب المقال لتعزيز هجومه على المضمون السياسى للرواية، بل هى الأفكار التى تفهم من الرواية، والتى صارت جزءاً من الثقافة العامة ومن الإدراك العام سواء فيما يتعلق بالفهم «الطبيعى» للرواية أو فيما يتعلق بالفهم السائد الذى أسهمت فيه هذه الرواية ذاتها (بالإضافة إلى شقيقتها رواية ١٩٨٤) لطبيعة الاتحاد السوفيتى السابق وحقيقته ومساره والسر الحقيقى وراء هذا المسار، مسار تدهور ثورة أكتوبر واستعادة الرأسمالية.

وعندما نشر المؤلف الماركسى البريطانى جون مولينيه

John Molyneux هذا المقال فى مجلة إنترناشونال سوشاليزم التى يصدرها حزب العمال الاشتراكى فى بريطانيا، فى خريف ١٩٨٩، كانت الماصفة الوشيكة، والتى سرعان ما هُتت فى خريف وشتاء ١٩٨٩ فى أوروبا الشرقية، غير بعيدة عن توقعاته وتوقعات كثيرين فى كل مكان (انطلاقاً من بولندا للتضامن وروسيا البيريسترويكا).

والآن وقد أسقطت الماصفة تلك الواجهات البراقة التى طالما أخفت جثة ثورة أكتوبر التى ماتت فى رأى جون مولينيه ذاته منذ أواخر العشرينيات فى روسيا، وجثث ثورات أخرى تدهورت بدورها بسرعة أو ولدت ميتة فى أماكن أخرى نتيجة لتبنيها للنموذج السوفيتى نفسه، سيكون من المفيد أن نتطلع على نقاش جاد حول قصة رمزية جرى استخدامها، ضد إرادة مؤلفها كسلاح جبار فى الحرب العالمية الباردة، وأن نشارك فى حوار ليس فقط حول رواية أو رواية سياسية بل كذلك وفى المحل الأول حول عالم أضفى من الواجب الملح استشراف مصير. ولاشك فى أن هذا المصير يرتبط بمسألة ما إذا كان سكتوط «جمهورية الحيوانات»، حسب عنوان الترجمة الفرنسية سيفتح المجال (بמידا عن جمهوريات أصحاب المزارع)

أمام قيام «جمهورية» البشر، ويمبارة أخرى بمسألة ما إذا كان محكوماً على «جمهوريات» الفقراء بأن تكون جمهوريات حيوانات غبية جاهلة غير مؤهلة للقيادة التى تقتضيها الخنازير الذكية لأنها ذكية لكن ذات أخلاق «خنازيرية»، فلا ينتهى الدوران لكن داخل الدائرة الشريرة نفسها من الثورة والردة إلى ما لا نهاية.

المترجم

هذا المقال مناقشة للمضامين السياسية لرواية مزرعة الحيوانات لجورج أورويل. ولا يمكن أن أنصح بصفة عامة بهذه الطريقة بوصفها الطريقة الماركسية لتناول عمل أدبى. فكما نذكرنا تروتسكى، يلغى تقويم العمل الفنى أولاً وفقاً لقوانين الفن. فلا يلغى أن نتناول رواية وكأنها مجرد صياغة درامية لبحث سياسى.

غير أن مزرعة الحيوانات استلزام من هذه القاعدة العامة. ويعيدنا عن أن تكون رواية عادية، يمكن القول إنها حكاية خرافية سياسية صريحة. قصة رمزية واضحة عن الثورة الروسية وصعود الستالينية. تعد فيها الشخصيات رموزاً شائعة سواء للأفراد التاريخيين (أولاد ماجور) ككارل ماركس، ستوبول/ ليون تروتسكى، أو لأنماط اجتماعية محددة (مرسى/ القسيس، سكيلر/ الداعية الحزبى، الكلاب/ الشرطة السرية)، فهم ليست شخصيات «حقيقية» أو «كاملة». والحكمة، فى

إنهم يكرون

محدودة من الدرجة الثانية: إنه صاحب أسلوب نثرى جيد لكنه محدود في المجال الانفعالي وفي قدرته على إبداع شخصيات حية ذات ثلاثة أبعاد. ويتمثل أحد أسباب للنجاح الفني لمزرعة الحيوانات في أنها لا تحتاج إلى هذه الصفات. على أنه من الناحية السياسية، ربما كانت مزرعة الحيوانات قلعة للدعاية الأدبية الأفكار شعبية ونفوذاً التي تم إنتاجها في اللغة الإنجليزية، وربما في أية لغة، في هذا القرن. ومجرد أن حجم نجاح هذا الكتاب مذهل. وحسب طبعة ١٩٨٧ التي اعتمد عليها الآن، طبعت هذه الرواية عدداً مدهملاً من المرات، ٥٧ مرة، منها ثلاث مرات في سنة واحدة، وهي، كما يعلم الجميع، الرواية المفضلة لدى المدرسين والمحتفلين حيث تظهر في الراقع في كل مقررات مسابقات GCSE, CSE. والمناشس الوحيد لمزرعة الحيوانات في هذا السند رواية ١٩٨٤، ويبدو من المرجح تماماً أن الناس علموا عن الثورة الروسية من هنا أكثر بكثير مما عرفوا من أي مصدر آخر. ولا جدال في أن نسبة الناس الذين قرءوا مزرعة الحيوانات إلى أولئك الذين قرءوا ترويسكي، أو دوستش، أو كار، أو كوليف، أو أي نعيم جاد آخر لابد أن تكون نسبة قليلة.

من ناحية أخرى، إذا كان حجم نجاح الكتاب محشاً فإن السبب وراء ذلك ليس ملتزاً. وهو يتمثل بطبيعة الحال في واقع أنه يجري التفكير بصيغة عامة على مزرعة الحيوانات على أنها عرض بسيط ودرامي، ومؤثر للغاية، للحجج

أن يخبرنا بما فيه الكفاية عن شخصياته وعن صفاتها البذنية المميزة لصمان ألا تنسى أبداً أنها حيوانات، لكن ليس إلى حد أن تتخيلها بوصفها يجعل كلامها وإدارتها للمزرعة يبدو غير مقبولين. إنه نوع من الصور الوصفية على حبل مشدود ولا يسقط أورويل أبداً عن السلك.

أيضاً، شاملاً كما وجد أورويل في رواية ١٩٨٤، سلسلة من الصور عبرت عن تجربة الشمولية (الأخ الكبير، الفرقة ١٠١، الجريمة الفكرية، إلخ) وانتقلت بالتالي إلى الثقافة العامة. هناك في رواية مزرعة الحيوانات لمحات ذات قوة هائلة مثل التمدن النهائي للموصايا السبع، ونصه: «الحيوانات كافة متساوية لكن بعض الحيوانات متساوية أكثر من غيرها»، والمشهد الخاسي عندما: «نظمت المخلوقات في الخارج نظرها من الخنزير إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الخنزير ومن الخنزير إلى الإنسان مرة أخرى، غير أنه كان من المستحيل عندئذ معرفة هذا من ذلك»^(١). وتطرح هاتان اللطفتان على الذكرة بحيث لا يمكن محوهما إذ تظنان بنهم رافع خيانة الآمال الثورية والأزواج الساخرين فقط الستالينية، بل للحكام والمستغلين من الأنماط كافة^(٢).

مع ذلك تبقى حقيقة أن الأهمية السياسية لمزرعة الحيوانات تنفوق بكثير، ويمضى ما لا تتناسب إطلاقاً مع أهميتها الفنية. وفي سياق تاريخ الرواية يقف أورويل في الواقع كشخصية

خطوطها العريضة الرئيسية على الأقل، لويست نتاج للخيال الإبداعي، بل هي نتاج المجرى الفعلي لتاريخ الروسي.

وقد كتب أورويل نفسه عن مزرعة الحيوانات قائلاً: «إنها كانت أول عمل حاولت فيه، بوصي كامل بما كنت أفعل، أن أسهر للغاية السياسية ولغاية الفنية في كل واحد»^(٣). على أنه ربما كان أكثر دقة أن نقول: إن ما هو قبيح يخدم ما هو سياسي.

لا نقصد بهذا أي تلميح إلى أن مزرعة الحيوانات تنفرد إلى الألفية الفنية. على العكس تماماً فهي من نواحي عديدة رائعة أخرى. ذلك أن أسلوب نثر أورويل البسيط بصورة خادعة لكن المستعمل بصورة رائعة موفق إلى حد أقرب إلى الكمال ويطبع على نحو بالغ الرعة لمعالجة الصعوبة الفنية الرئيسية التي يطوى عليها مشروع مزرعة الحيوانات، وهي صعوبة جعل شخصياته قابلة للمستدق كحيوانات وكبشر، أو بالأحرى كحيوانات بسمات بشرية. وكان هذا مشروعاً من شأنه أن يفشل بكل سهولة، إما بالوقوع في العاطفية الفجة لرسم ديونى المتحركة أو بإحداث تأثير يكاد يكون مجرد هراء. والحقيقة أنها لا تقع في هذا أو ذلك. فحن في مزرعة الحيوانات لاضحك إلا عندما يريد لنا أورويل أن نفعل، وعندما يخرض نابليون الكلاب على الخنازير المنشقة وفيه للحيوانات فإتنا لا نضحك، وإنما نحس بكل رعب محاكمات موسكو. ويتمثل حل أورويل للمشكلة في

الرئيسية ضد الاشتراكية والثورة، أى تلك القائلة إن الاشتراكية لا يمكن أن تنجح وإن الثورات كافة تنتهى إلى الاستبداد. هذا إذن مبرر مناقشة مزرعة الحيوانات ومبرر أن تتعلّق المناقشة فى المقام الأول بالسياسة. وذلك أن الأفكار السياسية لمزرعة الحيوانات صارت جزءاً من ثقافتنا ومن وعينا. وهى تلعب دوراً كبيراً فى المناظرة الدائرة لدى يدهمك فيها الاشتراكيون كافة.

وهذا هو السبب فى أن هذه الأفكار تقتضى التحليل والمواجهة.

ولا مناص من أن يبدأ التحليل بمشكلة. وتمثّل المشكلة فى أن مزرعة الحيوانات كتاب «يعنى» بقلم كاتب «يسارى». وموهلات أورويل اليسارية (اليسارية، وليس الماركسية) كبيرة: إنه مؤلف هجوم قوى على الإمبريالية (أيام بورما Burmese Days)، واستقصاء متعاطف لحياة الفقراء والأكثر فقراً (المسحوقون فى باريس ولندن Down and out in paris and London). وانتهام الأوضاع الماطلين عن العمل والطبقة العاملة أثناء الكساد الكبير (الطريق إلى ويجان The Road to Wigan) وفى المقام الأول، تحية لكاتالونيا Homage to cat-alonia، والاحتراف للاستالينى الرائع الثورة الأسبانية. كما أنه الشخص الذى توجه بالفعل إلى أسبانيا وقاتل مع ميليشيا الحزب العمالى للتوحيد الماركسى P O U M . كسيف إذن وصل درجل اليسار. هذا بكرامته المخلصة بجلاء

للاستغلال والاضهاد إلى حدّ أن يؤلف كتاباً كان مفيداً إلى هذا الحد اليمين؟

هناك ثلاثة حلول ممكنة لهذه المشكلة:

أولاً، أن أورويل فى الفئرة التى كتب فيها مزرعة الحيوانات فى ١٩٤٣ - ١٩٤٤ كان لم يعد يسارياً؛ إنه بين ١٩٣٧ و١٩٤٣ تحولت وجهات نظره أورويل بصورة ملحوظة نحو اليمين. وباختصار، إنه كان قد باع نفسه وصار محارباً - عن وعى وسابقاً للأولان - فى الحرب الباردة.

ثانياً، يُزعم أن مزرعة الحيوانات ليست كتاباً يمينياً، الرلق أنها نقد يسارى للستالينية، استخدمته وشوهته الطبقة الحاكمة وللنظام التعليمى.

ثالثاً، يقال: إن مزرعة الحيوانات كتاب يمينى رغم نوايا أورويل، وإنه يمكن تفسير هذا الانفصال بين النية والنص بتناقضات فى آراء المؤلف السياسية هى أيضاً مثالة وملحوظة فى النص.

والحل الأول حجة جيوجرافية ويمكن رفضها على أسس جيوجرافية. وصحيح أنه بين نصية لكاتالونيا ومزرعة الحيوانات كان هناك تحول دوشان صوب اليمين.

كان أورويل قد عاد من أسبانيا اشتراكياً متحمساً ومزتماً. وحتى ثورياً. وكان يعزّم حتى وقت متأخر من فبراير ١٩٣٩ أن يمارض الحرب للقائمة على أسس أممية، بل إنه فكّر فى تشكيل

منظمة سرية للقيام بالأنشطة السرية ضد الحرب،^(٤) غير أن اقتراح معاهدة هتلر-ستالين باندلاع الحرب حوّلته إلى وطنى أو، بدقة أكثر، كشف وطنيته الكامنة^(٥)، وكان هذا يعنى حتماً نقلة من الثورة إلى الإصلاح. على أن هذه النقلة إلى اليمين لم تنهب بعيداً إلى حدّ حمل أورويل إلى معسكر للرجمية. ومن الناحية الذاتية، ظل أورويل اشتراكياً، ونصيراً لحزب العمال، ويسارياً. وفى ١٩٤٣، السنة التى بدأ فيها كتابة مزرعة الحيوانات، شرع فى كتابة عمود أسبوعى للتريبون استمر أربع سنوات.

كما يهينى أن نتذكّر أن الظروف السياسية فى فترة ١٩٤٣ - ١٩٤٤ تسعّد احتمال أن تكون مزرعة الحيوانات قد كتبت لأسباب انتهازية. ذلك أن بريطانيا وروسيا كانتا حليفين وكانت روسيا فى ذروة شعبيتها. ولهذا فإن كتاباً انتقادياً بذلك القدر من الوضوح للنظام السوفيتى إنما كان يسبح ضد التيار إلى أبعد حد. وهذه حقيقة تؤكدها الصعوبة التى واجهها أورويل فى الحصول على ناشر. ولهذا فإن ما يبدو جلياً هو أن المقصود بمزرعة الحيوانات كان شئ هجوم على الستالينية من موقع ضمن نطاق اليسار (وهذا يختلف عن شئ هجوم على الستالينية من اليمين)^(٦).

وأكد أورويل نفسه فى ١٩٤٦ ما يلي: كل سطر فى عمل جاد كتبته منذ ١٩٣٦ كتب، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ضد الشمولية وفى سبيل الاشتراكية ذات الطابع الديمقراطى كما أفهمها^(٧).

وما ندنا مدركون لللال السياسية الدقيقة لمفهوم «الاشتراكية ذات الطابع الديمقراطي» (وهذه التسمية سيدعوها روى هاترسبيلي لنفسه) ويحدثه أن يكون هناك أى مبرر لتلك في هذا كيان أمين عن الدية، وأغلب للأن أن الطريقة التي استخدمت بها مزرعة الحيوانات كانت سليلر غمضب أوروبول، تماما كما أحس في ١٩٤٩ بأنه مضطر إلى إصدار بيان في أمريكا يذكر فيه أن رولبة (١٩٨٤)، كانت مهوما على الاشتراكية أوحزب العمال البريطاني (٨).

على أن الدية لا تتطابق بالضرورة، لا في السياسة ولا في الأدب، مع النتيجة أن الإنجاز. وبالتالي فإن رفض الحد الأول، المتمثل في القول بأن أوروبول كان رجعا عن وصي، لا يعنى قبول الحد الثاني، المتمثل في القول بأن مزرعة الحيوانات كتاب يسارى شره للنظام السائد حقيقته. والواقع أن فكرة أنه يمكن إنقاذ مزرعة الحيوانات وإنتاج أوروبول ككل من اليمون، وتأكيد انتماء هذا الإنتاج - بمعنى ما - للتراث الاشتراكي فكرة شائعة في صفوف اليسار. واعتقد أن لهذه الفكرة جذابة خاصة لدى أولئك الاشتراكيين الذين كان كتاب تهمة لكاتبانها بالنسبة لهم قراءة أسهمت في تشكيل فكرهم، والذين يملون بالتالى إلى قراءة بقية إنتاج أوروبول في ضوء ذلك الكتاب، ناظرين إلى مزرعة الحيوانات على أنها وصف تروتسكى بمعنى واسع لمسرود الساليدية.

لسوء الحظ يتبغى رفض هذا للتفسير بدوره.

أولا لأن هذه القراءة ليست، من واقع تجريبي كمدرس، للقراءة «الطبيعية» لهذا الكتاب، أى أنها لا تمثل التفسير الذى يتوصل إليه القارئ الوسطى عند القراءة الأولى. على العكس تماما، تعتبر الأغلبية الواسعة من القراء الطلبة الذين للتقوت بهم لمزرعة الحيوانات، هذه الرواية نقدا للاشتراكية والفرقة.

ثانيا، كما سأحاول أن أبين في مجرى دفاعى عن الحد الثالث، ليس هذا بغمض يمكن إثباته على أساس التحليل التفصيلي لل نص.

وفترض الحد الثالث وجود تناقض بين الدية والنص ضمن نطاق النص، وينبع من تناقض في الآراء السياسية لأوروبول. ويتمثل جذر هذا التناقض في واقع أن أوروبول يمزج بين إدانة أخلاقية للرأسمالية ورفض للماركسية وتشاوم عميق إزاء الطبقة العاملة، بوصفها القوة المحركة للاشتراكية. وحيثما تطق الأمر بمسانة الميل السياسي للشخصى لأوروبول فإن العنصر الأخلاقى في المزيج يحتفظ به من الداحة الذاتية ضمن دائرة اليسار، غير أنه عندما يجرى تقديم هذا المزيج على أنه تحليل تاريخى (وإن في صورة رمزية) فإن للتأثير الموضوعى يغدو ميديا غالبا، فهو يحز في نهاية المطاف وجهة النظر القائلة بأن الاشتراكية مسخية.

وأنا أقول «غالبا»، وفي تهامة المطاف، لأن هناك بلا جدال عناصر

يسارية في مزرعة الحيوانات. ومن الأهمية بمكان أن نتعرف على هذه العناصر ونحددنا جزئيا، لأن تبغى اليمون للكتاب أدى إلى إهمال هذه العناصر في كثير من الأحيان، وجزئيا لكي نفهم كيف ولماذا يجرى لمسها في التأثير الكلى.

والعنصر اليسارى الأكثر أهمية هو للشجب الذى يقفح حماسا لأولاد ماجور في الفصل الافتتاحي للاستغلال والاضطهاد الوحشيين للحيوانات في ظل حكم الإنسان. والمقصود بهذا أن يكون ممثلا لقد ماركس للرأسمالية والاستغلال البرجوازية للطبقة العاملة. ويتمثل النقطة الأساسية في أن أوروبول يوافق بكل وضوح على هذا النقد ويدعو القارئ إلى التطبيق معه (٩).

«حياة الحيوان بؤس وعبودية: تلك هي الحقيقة الخالصة... لماذا إذن نستمر في هذا الوضع البائس؟ لأن كل نتاج عملنا تقريبا يسرقه منا البشر، هذا ما يقوله أولاد مساجير، ويوافق أوروبول بوضوح. ويجرى تصوير عصيان الحيوانات، أى الثورة العمالية، والدفاع عن ثورتها في معركة حظيرة البقر، على أنهما مبرران تماما وتطلعاتها إلى الازدهار والسلام والأخرة والمساواة على أنها نبيلة ومرغوبة. ويتمثل اتهام أوروبول للنظام الذى أسسه نابليون والخانزير في أنه لا يمكن تمثيله من حيث طفانياته واضطهاديته عن حكم الإنسان بوجه عام ومسر جوتز بوجه خاص. وفي كل موضع في الكتاب لا

يظهر أى إنسان (أى برجوازى) إلا كمنسفل.

وتشتمل مزرعة الحيوانات أيضا على قليل من السخرية الباردة حول دور الدين فى شخصية موسى، الغراب المحنن، وهو جاسوس ونمام، لكن أيضا محدث بارع، يحدث الحيوانات عن «جبل سكر الثبات» الذى يعتقد أن الحيوانات كافة ستذهب إليه عندما تموت. ويظهر موسى فى سياق العسايا غير أنه يسمح له بالعودة من جانب الخنازير التى تستخدمه للأغراض نفسها التى كان يستخدمه مستر جونز من أجلها، وترتد حيوانات كثيرة إلى إيمانها بقصصه عن «جبل سكر الثبات». وكانت حياتها، فيما فكرت، حياة جوع وكبح؛ «أليس صوابا وعدلا أن يوجد عالم أفضل فى مكان ما آخر؟» (١٠). ومن الجلى أن أورويل يستفيد هنا من طبعة مبسطة من التحاويل الماركسية للدين.

يتمثل ملمح آخر، نقدى وهكم، من ملامح مزرعة الحيوانات فى الطريقة التى تتناول بها تبرير الخنازير لامتيازاتها. ويأتى أول خرق لمبدأ مساواة الحيوانات عندما تطالب الخنازير لنفسها، بعد العسايا مباشرة، باللبن واللفاح:

أرسل سكويرل ليقدم الإيضاحات الضرورية لبقية الحيوانات.

«أيها الرفاق، صباح: أنتم لا تصبسون، فيما أمل، أننا نحن للخنازير نفعل هذا بدافع الأنانية والامتياز؟ فكثيرون منا يكرهون اللبن واللفاح فى

الواقع وأنا نفسى أكرههما، إن هذنا الوحيد من أخذ هذين للشوتين هو المحافظة على صحتنا، اللبن واللفاح (وهذا أثبتته العلم، أيها الرفاق) يحتويان على مواد ضرورية تماما لمافية للخنزير. فنحن للخنازير عاملون ذميين. ويوقف علينا كامل إدارة وتخطيط هذه المزرعة. فنحن نعملنى ليلا ونهارا برفاهيتكم. وإنما من أجلكم أنتم تشرب ذلك اللبن وتأكل ذلك لللفاح» (١١).

هذا يقدم أورويل حجة سكويرل كمجرد نقاش مصلحى بارع، لكنه إذا نغل هذا يكشف ليس فقط للتبرير الستاليلى لفتح محلات خاصة لأعضاء الحزب وما إلى ذلك، بل كذلك أيضا إحدى الحجج الرئيسية التى تستخدمها برجوازياتنا نحن لتبرير امتيازاتها. وإذا كان غور صحيح أن «العاملين الذهنيين، يحق لهم أخلاقيا أكثر مما يحق للعاملين اليدويين فكيف يمكن إذن تبرير أن يكسب للمحامين أكثر من للزبائن أو المديريين أكثر من عمال المناجم؟

ولهذا فمن المعقول أن نوضح للمعجبين البرجوازيين بمزرعة الحيوانات أنها تصور نظامهم على أنه استغلال لا يرحم، وطبقته على أنهم طبقة قاسون وغير أكفاء، ودينهم على أنه خداع، وأيديولوجيتهم على أنها احتيال. غير أننا سندخل أنفسنا إذا نحن لم ندرك أيضا تأثيرات هذا النقد الاجتماعى للحاد حقاً، وبقرفها ويطلقه واقع أن الكتاب يشكك فى الاشتراكية وفى الواقع فى أية محاولة

تستهدف التحويل الجذرى لهذه الأحوال النفسية. والواقع أن تحليل كيف على وجه التحديد تقبل مزرعة (الحيوانات هذا هو الذى يكشف بسبق محتواها الرجمى.

هناك فى المقام الأول واقع أن القصة الرمزية تعمل على مستويين. فمن ناحية يمثل عدد من الشخصيات والأحداث فى القصة أشخاصا فطيين وأحداثا فطية من التاريخ الروسى وعلى سبيل المثال يمثل ستوبول تروتسكى، ويتمانل (طاحونة الهواء) مناظرة التصنيع فى العشرينيات، وصقفة نابليون مع فريدريك فى معاهدة هتير - ستالين وهكذا. ومن ناحية أخرى فإن بعض الشخصيات والأحداث تمثـل رمزية بمعنى أوسع. وهكذا يمثل مستر جونز البرجوازية، أو ربما الطبقة الحاكمة بوجه عام، أكثر من التقيصر فى حد ذاته؛ ويمثل الحصان بوكسر العامل العادى للمعقول الحال، بوجه عام أكثر مما يمثل بوجه خاص الطبقة العاملة الروسية؛ ويمثل الفرس كلفر والفرس مولى والنمجة أنشاما اجتماعية محددة (أو ما يصوره أورويل أنشاما اجتماعية محددة) وليست بحال روسية على وجه الخصوص. وعلى هذا النحو تمثـل مزرعة الحيوانات فى أن معاً قصة رمزية للثورة الروسية وللثورة بوجه عام. وهى توحى، وهذا الإيحاء مصوب فى صميم بنية الكتاب، بأن مسير الثورة الروسية هو المسير الحتمى للثورات كافة فى الماضى والمستقبل. وهذه الفكرة جبرى تمزيها إلى مدى أبعد عن طريق تحديد

ولأن مزرعة الحيوانات اشتملت على شخصية مستقلة للنينين ما كان لهذا أن يحل المسألة (ليس أكثر بحال مما فعل في الحياة الفنية) على أنه كان يمكن أن يسمح على الأقل ببحث الاستمرارية داخل نطاق النص. والواقع أن اندماج نينين وستالين في نابليون يحول دون هذه الإمكانية ويقوّى إلى حد بعيد الانطباع الخاص بتدهور سلس ولا يمكن تفاديه نحو الديكتاتورية.

ويتعلق التشويه التاريخي الخطير الثاني بالسنوات التالية مباشرة للثورة ويوجه خاص الحرب الأهلية في الفترة من ١٩١٨ إلى ١٩٢١. في الواقع كانت هذه فترة من المعاناة الهائلة والمفرقة في حياة الشعب الروسي. لقد عانى الاقتصاد انهياراً كلياً تقريبا، هبط الإنتاج الصناعي إلى جزء متخيل جدا من مستواه السابق للثورة، وتشمخ نظام النقل، واجتاحت المجاعة والأمراض المدن، وهبطت بشدة أعداد سكان بتروجراد وموسكو، قلب الثورة. وكان البؤس على قيد شجرة من سحق الدولة العمالية الفكية ومن أجل هزيمتهم كان على النظام أن يخضع كل شيء، في الواقع لاحتياجات الجيش، بما في ذلك التضحية بجانب كبير من القسم الأكثر رعيًا سياسيًا من الطبقة العاملة. وتوترت العلاقات بين المدينة والريف إلى نقطة الانهيار، وإلى أبعد من ذلك، بسبب الحاجة إلى مصادرة الغلال. وكان النظام البلشفي مرغمًا، أكثر مرغمًا، كمسألة حياة أو موت، على اللجوء إلى تدابير قاسية واستبدادية (١٣).

نابليون يمثل ستالين، تماما كما يمثل أولاد ماجور ماركس، وستوبين تروتسكي. فمن إذن يمثل لينين؟ وحيث إن أورويل يصور العصيان على أنه بقيادة خنزيرين نابليون وستوبين، فإن المرء يجد نفسه مرغمًا على استنتاج أن نابليون يمثل لينين أيضا. وبهذا فإن شخصي لينين وستالين يتدمجان في مزرعة الحيوانات في شخصية واحدة. وهذا أمر له مغزاه الأيديولوجي الهائل. والواقع أن الأرثوذكسيين السالكين في الغرب والشرق كانتا تملكان دائما، كل منهما لأسبابها الخاصة، على الاستمرارية بين الليينينية والستالينية: الأولى لتشيوية الماركسية والثورة بوصفها المصحة الحتمية للاستبداد، والأخيرة لتحدي لنفسها ميراث تلك الثوري السلم. وسواء عن قصد أو دون قصد فإن أورويل، عن طريق دمج لينين وستالين، يوافق بصورة لا يمكن تفاديها على النظرة للثورة السائدة.

هناك عدد من التفسيرات الليينينية تقود إلى أطروحة الستالينية. كان لينين في أحدها ومبدأ البداية شخصية شمولية عاقدة الحزم على السلطة الشخصية المطلقة؛ وفي آخر يغزو المفهوم الليينيني عن الحزب المصدر الأصلي للشرّ الشمولي؛ وفي ثالث يغزو مشروع الثورة ذاته الخطيئة الأصلية، ويغزو لينين وستالين مجرد مرحلتين مختلفتين من مراحل المنطق المصنوع للثورة. غير أن الدلالات والاستنتاجات رجعية يعنى في الأحوال كافة.

مكان القصة بصورة محددة تماما بإنجلترا، الأمر الذي يحمل مباشرة رسالة مؤداها أن أية ثورة في إنجلترا، محكوم عليها بأن تنتهى بالطريقة نفسها.

كما تُعدّ بالغة الدلالة في توصيل الفكرة نفسها تلك النقاط التي تبتعد عنهما قصة مزرعة الحيوانات بصورة ملحوظة عن التاريخ المعلن. وقد يبدو هذا خطأ غير معقول للجدال من حيث أن حكاية حيوانات من ١٢٠ صفحة لا يمكنها بكل وضوح أن تنص بأى قدر كبير من الدقة كل تعقيد الثورة الروسية وتدهورها. غير أن أحد أبرز ملامح مزرعة الحيوانات وأحد إنجازاتها التي لا تنكر يتمثل على وجه التحديد في مدى الدقة التي توفى بها في إقفاء أثر الأحداث الحقيقية، وفي مدى كثرة ما تشبه منها: ليس فقط الثورة، ونفى تروتسكي والافتراء عليه، والتطهيرات، بل أيضا المناظرة حول الاشتراكية في بلد واحد (١٤)، والمقاومة الفلاحية للتجميع الزراعي (عصيان الحجاج)، وأستراتيجية الجبهة المتحدة (تغيير الحمام للشعار من «الموت للثورة» إلى «الموت لبريدريك») وكثير من التفاصيل الأخرى الذاتية نسبيا وهناك بطبيعة الحال كثير من التلمس غير الأمر لا يتجاوز ذلك غالبا - التلمس وليس التشويه. وإنما في هذا السياق يغزو تيدويلان جوهريان، أو تزيوفان إن جاز القول، للسجل من الأهمية بمكان.

ويتعلق التزييف الأكثر صراحة منهما بشخصية نابليون. ومن الجلى أن

ولهذا كانت هذه الفترة هي التي أرسيت فيها الأسس المادية للبيروقراطية الستالينية. ولم يجر فقط إرساء المبادئ الاقتصادية (الاحتكار السياسي للبشرى، خطر التكتلات، وما إلى ذلك)، وهو ما سيستخدمه ستالين بعد ذلك لأغراضه الخاصة، بل إن الذات الفعلية والقوة المحركة للثورة - البروليتاريا الصناعية تحطمت. ومقطعة من وضعها الطبقي الخاص، كما عبر لينين في ذلك الحين، بالحرب والاكتئاب الاقتصادي كفت الطبقة العاملة عن الوجود كجماعة يمكنها أن تحكم أو توجه أولئك الذين حكموا باسمها. وكان هذا ما استغل تحول مسئولى الدولة والحزب إلى بيروقراطية ذات امتيازات تعمل على تحقيق مصالحها الخاصة.

ولنا على هذه الخلفية واستجابة لهذا الموقف تطور الصراع بين ستالين وتروتسكى فى العشرينيات، حيث كان كل زعيم وكل انقسام يعكس ويعلن قوى اجتماعية متباينة. كان ستالين رأس حرية الاندفاع البيروقراطية لتخليص نفسها من أى اعتماد على الطبقة العاملة وتوطيد نفسها كطبقة حاكمة لحسابها الخاص، وكان تروتسكى يقود المقاومة المسمتة لذلك القسم من الطبقة العاملة والحزب البلشفى والذي ظل مخلصا للأهداف الأصلية للثورة. وكان الانتصار من نصيب ستالين بسبب تفوقه الشخصى بل لأن القوة الاجتماعية التي كان يريدها كانت فى تلك الفترة من الزمن أقوى وأكثر تلاحما من الطبقة العاملة.

غير أن هذه الفترة الحرجة جبرى تصويرها فى مزرعة الحيوانات فى منوع مختلف تماماً. فالمصاعب الكارثية للسنوات البكرة ومشاقها تخفى بلا أثر.

كم كدحت الحيوانات وعرفت لحصد قفّ العلف؟ غير أن جهودها كوفت، ذلك أن الحصاد كان نجاحاً أكبر حتى مما كانت تأمل ... علاوة على ذلك، كان ذلك أضخم حصاد شهدته المزرعة على الإطلاق ... وطول ذلك الصيف كان عمل المزرعة منتظماً كالساعة. وكانت الحيوانات سعيدة كما لم تتصور قط أنه يمكنها أن تكون سعيدة ... فمع التخلص من البشر الطفيليين الماعطين عن العمل، كان هناك المزيد لكل حيوان ليأكل، وكان هناك أيضاً المزيد من وقت الفراغ^(١٤) كذلك يلاشى نمار الحرب الأهلية. وتعدّ معركة حظيرة البقر، التي تطابق مع الحرب الأهلية، انتصاراً سهلاً جداً للحيوانات، ولا تستغرق سوى خمس دقائق. والإصابات الوحيدة التي منى بها كلا الجانبين لا تزيد عن صبي أسطبل أصيب بارتجاج فى المخ ونجعة واحدة قتلت. ولا يتعمّل عمل المزرعة على الإطلاق.

ومغزى هذا التشويه هو تجريد مسعود حكم الخنازير/ الستالينيين من أى جنس أو سبب مادى. فهو يهبط بالصراع بين نابليون/ ستالين، وستالين/ تروتسكى، إلى مستوى محض نفاص شخصى بين فردين لهما مزاجان متضاريان. وحتى المسألة التروتسكية المنطقية بالثورة فى بلد واحد، والتي

مُحْتَأمة لئلا من مناظرة ويقدّم/ التصديق، تم تداولها على أنها قلب للمعلق لا غير، أى حجة أنه لا فرق بين الأمرين بلا أى تأثير فى شأن على مصير المزرعة/ الثورة. كالعادة، كان ستالين/ نابليون على خلاف. فوفقاً لنابليون، كان ما ينبغي أن تفعله الحيوانات هو للحصول على أسلحة نارية، وتدريب نفسها على استعمالها. ووفقاً لستالين، كان على الحيوانات إرسال المزيد والمزيد من الحمام للتعرض على العصيان فى صفوف الحيوانات فى المزارع الأخرى. كان أحدهما يحاول إثبات أنه إذا عجزت الحيوانات عن الدفاع عن نفسها فسوفن محكوم عليها بالهزيمة، وكان الآخر يحاول أن يثبت أنه إذا وقت عصياناً فى كل مكان فلن تكون الحيوانات بحاجة إلى الدفاع عن نفسها (١٥).

ويؤكد إغفال الشروط المادية لندهور الثورة إلى ما يعدّ السمة الأشد رجعية لمزرعة الحيوانات، أى التفسير القاطع الذى تقدمه لفشل العصيان فى تحقيق أهدافه. وهذا التفسير صيغ بصفة كاملة فى إطار التعارض بين الغايات الثورية الطوباوية، الممنطة فى المساواة والحرية والديمقراطية، وبين الخصائص النظرية الثابتة لدى مختلف الحيوانات.

زهكدا فإن جشع الخنازير وتلفهم على السلطة يبدّن من اللحظة ذاتها التي يطاح فيها بچورن ويطبقن على الخنازير كافة بلا استثناء. ويلغ أوروبيل إلحاحاً خاصاً على الإشارة إلى أنه فيما يتعلق

جانب الحيوانات فيما يتعلق بالوصايا السبع.

على أنه إذا كانت الحيوانات كافة في الواقع (ما عدا الفنازير) غبية فإن غباء بوكسر حصان الجرّ، الذي يرمز إلى المامل المادى الوسطى للمعتول الحال، هو الذى يجرى التشديد عليه إلى أقصى حد وهو الأكثر أعمية. وبوكسر أساسى لأن بوكسر، مثل الطبقة العاملة، يملك القدرة على التعامل مع نابليون وكلاهما. ويبدو بلا أدنى شك أن أورويل أدرك قسوة الطبقة العاملة، فهو يصور هذه الأخيرة تصويراً دراماتيكياً للغاية. وفي المشهد الذى يوزى محاكمات موسكو يحرض نابليون الكلاب على مطاردة الفنازير الأربعة التى انشقت من قبل. وذاقت الكلاب الدم وتتدفق ثلاثة منها نحو بوكسر. رأها بوكسر قادمة واستخدم حافره الضخم بكل قوة، وأصطاد كلباً وهو لا يزال معلقاً فى الهواء، وثبته على الأرض. وصرخ الكلب طالباً الرحمة وهرب الكلبان الآخران ونزل كل منهما بين رجله. ونظر بوكسر إلى نابليون ليهرم ما إذا كان سيسحق الكلب أم سيعده يذهب (٢٥).

وبوكسر يملك القوة لكنه لا يستخدمها أبداً. وفي كل مرحلة يخدعه نابليون وسكويلر. ويجرى خداعه لأنه غبي. وتتمثل استجابته لكل نموذج جديد من الفساد، لكل اضطهاد جديد، لكل كذبة جديدة، فى اللزديد المحزن والمذعن لشماراته، «نابليون على حق دائماً، وسأعمل بمزيد من الجهد». وبوكسر ليس غيباً فقط نتيجة الظروف، إنه غبي

من البداية إلى النهاية «كأنغام، ليس إلا، ومولّى الفرس البيضاء الجميلة الحمقاء، للتي توجه «أغبي الأسئلة» (٢١)، لا تكون إلا مخلصاً «لطبيعتها، عندما تخرج على الإنسان فى سبيل السكر والأشرطة» (٢٢). والحقيقة أنه لا حيوان فى مزرعة الحيوانات يمرض لأى تطور أو يكون قادراً على الإفلات من سجن وقدر للطابع الموروث.

وهذه نظرة محافظة بعمق وتبرز دلالاتها العنصرية إلى الصدارة إلى أقصى حد عندما تطرح سؤال: ما الذى يمكن نابليون من اغتصاب السلطة، وكيف يفلت من العقاب؟

ولجابه مزرعة الحيوانات، إجابة أورويل، هي بصفة أساسية أن ذلك يمحلى فى غباء الحيوانات الأخرى. ويجرى للتشديد على هذا الغباء فى كل موضع فى الكتاب. وفى الأيام الأولى «البطولية، للمصيان يجرى اتخاذ القرارات كافة من جانب المجلس أو «الاجتماع، العام» (الموازي تقريبي للسوفييتات) غير أن الديمقراطية مصابة بالاختلال بصورة قاتلة بسبب افتقار الحيوانات إلى الذكاء. «كانت الفنازير هي التى تقدم القرارات دائماً، وفهمت الحيوانات الأخرى كيف تقرر، لكنها لم تستطع قط أن تفكر فى أية قرارات من نفاذ ذاتها» (٢٣). وإنما للسبب نفسه يثبت إخفاق محاولة سنوويل لإدخال وتربية المخوقات الدنيا فى لجان الحيوانات، كما يثبت إخفاق فصول القراءة والكتابة الخاصة بها (٢٤)، وهذا واقع حاسم بالنسبة للتلاعب والخداع المتكررين من

بالاستيلاء على الثمن والفتح «كانت الفنازير كافة متفقة تماماً ... حتى سنوويل» (٢٦) كما أن تلك المساومة الموجهة لسنوويل، أولاً من جانب سنوويل ثم من جانب فنازير التسمين الأربعة الصغيرة، التى تمتع على إلغاء اجتماعات يوم الأحد، ليست موجهة على الإطلاق إلى حكم الفنازير أو استيلاء الفنازير فى حد ذاته ولا يجرى تقديم أية أسباب لهذا الفساد الاجتماعى للفنازير. ويجرى تقديم هذا الفساد على أنه أوتوماتيكى بكل بساطة - على أنه للتصوير الحتمى عن الطبيعة الفنازيرية.

وأساس سيادة الفنازير هو، بطبيعة الحال، نكاحها المتفوق (٢٧). ويجرى تقديم هذا، شأنه شأن جشعها، على أنه موهوب وفطرى، «وقع العمل المتصل بتعليم وتنظيم الحيوانات الأخرى، بطبيعة الحال، على عاتق الفنازير التى كان معترفا بها بوجه عام على أنها أنكى المهورات» (٢٨). كما أن للدور القجادى لنابليون وسنوويل «طبيعى» فى منسلحه. «وتفوق بين الفنازير خنزيران بريان ذكران فتیان اسمهما سنوويل ونابليون ... وكانت الفنازير للذكور الأخرى كافة فى المزرعة فنازير تسمين» (٢٩). وماذا عن إناث الفنازير؟ حسناً، إنها «بطبيعة الحال، لا تستحق الذكر»!

ولا يفلت أورويل أية مناسبة لتعزيز هذه الرسالة نفسها. وفى أول اقتراع حول ما إذا كانت الفئران رفاقاً، لم يكن هناك سوى أربعة أصوات معارضة، الكلاب الثلاثة والقطه (٣٠). وتكتصرف الأغنام

غياه خلقياً ولا رجعة فيه. وعندما يظهر
بركسر لأول مرة فإن قوته وغياحه يجرى
تذكرهما في الحال:

كان بركسر دابة منخمة ... وكان
قرباً قرة حسانين عادييين مجتمعين ...
حضور غيبي إلى حد ما ، والواقع أنه لم
يكن على ذكاء من الدرجة الأولى (٢٦) .

ويقاوم غيازه محاولات التعليم كافة .
ورغم الجهود الضخمة فهو عاجز عن أن
يتعلم الألفباء أبجد من حرف «d» .

ويلها من صورة مربعة ومشوّهة
للطبقة العاملة !! وبطبيعة الحال فإن
التطور الفكري للطبقة العاملة تضر به
الشروط الاجتماعية : الفقر، والتربية
المحددة إلى الحضيض، والعمل
المغترب. وبطبيعة الحال فإن أغلب
العمال تسيطر عليهم في الأوقات المادية،
إلى هذا الحد أو ذلك، أفكار الطبقة
الحاكمة . على أن هذه السمات لا هي
طورية ولا هي عسية على التغيير. وفي
نظرات الذروة في الضال الطبقي يبدى
العمال «الماديين» مبادرة وإبداعية
خارجتين للمادة وحتى في أعماق
الرجعية، عندما تكون الثقة بالمقاومة قد
تعطمت بكل وضوح، فإنهم لا يكونون
أبداً أقياء ومشغول بالسخ وقاتري الهمة
مثلما يروى أوروويل هنا .

ونحن الآن في موقف يتوجب لنا أن
نلخص بإيجاز الرسالة السياسية التي
تنبثق من التفسير المجازي لأوروويل
للتدهور الثوري .

وهي كالتالي: في حين أن النظام
التقديم استغلالي وقاسي دون شك، فإن

محاولة خلق نظام جديد من المساواة
والحرية محكوم عليها بالإخفاق لأنه
متناقض لملاحج بعينها لا تتجدد من
ملاحج الطبقة البشرية. وانتقام المجتمع
إلى حكام ومحكومين، مستغلين
ومستغلين أمر حتمي لأنه يرتكز على
التفاوتات «الطبيعية»، وقبل كل شيء
تفاوتات التكسب. وتخفق الثورات
الساوالية وستظل تخفق لأنه (أ) سيكون
هناك دائماً أولئك (الخبث، الخشخون،
الزعماء، المتفوقون) الذين سيسعون إلى
استغلال الثورة لأغراضهم الخاصة؛
(ب) سيدمجون في هذا لأن جمهور
الناس الماديين، وعلى وجه الخصوص
الطبقة العاملة الصناعية، عاجزون فكرياً
عن تنظيم الإنتاج وإدارة المجتمع بصورة
ديمقراطية . ليس بوسع الطبقة العاملة أن
تحرر نفسها .

لا عجب إذن في أن يمدد اليمين إلى
إصلاح شأن مزرعة الحيوانات بكل
قوة، ذلك أنها تقر موضوعتين من
الموضوعات الأكثر جوهرية في
أبيدولوجيتها: موضوع أن الطبقات ذات
الامتيازات تدون بموقفها للتفريق
الشخصي لأفرادها، وموضوعة أنه لا
نظام أفضل ممكن لأن الجماهير متخلفة .
والحقيقة أن البرجوازية مستعدة تماماً
للتصميم بأن الحياة في ظل حكمها شاقة
وقاسية وظالمة - ومن مصلحتها من
بعض النواحي الاعتراف بهذا
والتسليم به - فقط شريطة التسليم
كذلك بأنه لا بديل هناك .

وواقع أن أوروويل لا يستسيغ هذا
الاستنتاج، وأنه يجده بغياً أخلاقياً،
وأنه يهتم بإخلاص بأمر الطبقات الدنيا،
وأنه لم تهر صوغته بصراحة، بل يتبع
«تلقائياً» وبطريقة لا مفر منها من القصة،
لا يؤدي إلا إلى جمل أكثر وزناً بكثير .

فما الذي يفسر إذن هذا التناقض
العميق في نظرة أوروويل إلى العالم؟ إنه
في رأيه نتاج عاملين يتبادلان التأثير:

العامل الأول هو خلقه الطبقي .
ذلك أن أوروويل، أو إريك غير، ولد في
الطبقة الوسطى الإنارية لبريطانيا
الإمبراطورية وتعلم في المدرسة
الإعدادية، ولينجتون وايدون. ويتذكر
أوروويل: «في نظري في طفولتي المبكرة
وفي نظر كل أطفال العائلات التي
كحائلي كان «الناس الماديون» يبدون
دون البشر تقريباً» (٢٧) . وقد انتهى
أوروويل إلى قطيعة مع هذه الخلفية
الاجتماعية بطبيعة الحال، وترك عمله
مع الشرطة الهندية، ورفض كثيراً من
قيم طبقه، وصار نصيراً لقضية «الإنسان
المادي»، غير أنها لم تكن قطيعة كاملة.
ذلك أن أوروويل لم يصبح مناضلاً من
مناضلي حركة الطبقة العاملة وبغها، كما
أنه لم يبتن نظرة للحركة العمالية إلى
العالم، أي الماركسية (٢٨) . وقد تبنى بدلاً
من ذلك دور اللاتمس عن وعي، الذي،
رغم استقباته لأوضاع العمال والفقر
(وتعاطفه معهم)، يحتفظ باستقلاله
الفردى وتجرده. ولم يفقد قط على مر
الزمن تشككه إزاء القدرات السياسية
للطبقة العاملة. وقد جرى للتصير عن هذا

الموقف بأنفسى الموضح، شأنه شأن كثير من مواقفه السيكيولوجية، فى كتابه الطريق إلى ووجان بير:

أول شيء لابد أن يصدم أى مراقب من الخارج هو أن الاشتراكية فى شكلها المتطور نظرية محصورة تماما داخل الطبقات الوسطى ... والعامل، طالما بقى عاملا حقيقيا، قلما يكون أو لا يكون أبدا اشتراكيا بالمعنى الكامل، فالمعامله منطقيا ... وفى حدود خبرتى، لا عامل حقيقى يدرك الدلالات الأوسع للاشتراكية ... وفيما يتعلق بالجانب الفلسفى للماركسية ... ولم ألق بعد بعامل لديه أى اهتمام به ... لم ألق قط بعامل مناجم، بعامل سبب، بعامل تسويق قطن، بعامل حوض سفن، بعامل فراغى، أو ما إلى ذلك، عميق أيدولوجيا (٢٩).

وهذا النقد اللاذع يماق كهجوم على الاشتراكيين من مثقفي الطبقة الوسطى، غير أن مخزاه الضمى واضح جلى. فالاشتراكية فى شكلها المتطور ظاهرة تنسب إلى الطبقة الوسطى، لأن العمال لا يقدرون على إدراك الأفكار السياسية العامة. وهذا الإنكار يهناها بالأحرى. حيث إن أورويل لم يكن قادرا على كتابة الطريق إلى ووجان بير إلا بفضل مساعدة العمال السياسيين المنظمين.

وتتخلل الموضوعه نفسها تصوير أفراد البروليتاريا فى رواية ١٩٨٤ على أنهم «مثل الذمل الذى يمكنه أن يرى الأجسام الصغيرة لكن ليس التضخمه

وعلى أنهم «أشخاص لم يتعلموا قط أن يفكروا - وحتى فى الاستثناء العظيم، تحية لثالثونيا، فإن كثيرا من قوة الوصف الذائع للصوت لأورويل ومدينة كانت الطبقة العاملة تتولى السلسلة فيها، وأتى من ذموره لأن أبناء الطبقة للامة لمكنهم أن يحققوا مثل هذا الشيء» (٣٠).

العامل الثانى والأهم موضوعيا بجلاء، هو الزمن الردىء الذى عاش فيه أورويل: «متنصف الليل فى القرن، عدد فيكتور سيرج - صعود هتلر وستالين، محاكمات موسكو، الغدر بالثورة الأسبانية وانتصار فرانكو، الحرب العالمية الثانية. ومفهوم تماما أن يفرق أورويل، تحت وطأة هذه الهزائم والأهوال المفرغة، فى التشاؤم واليأس والكتابة للممزة. كما أنه لا غرابه فى أن تتعش وتؤكد تلك الأحداث كثيرا من مخاوفه وتحاملاته العميقة بشأن الطبقة العاملة والعكس بالعكس، فمن البديهي أنه ولو هزمت السبائية والفاشية وانتصرت الاشتراكية الأممية، لما كتبت مزرعة الحيوانات ولا ١٩٨٤. غير أن فهم الشرط الاجتماعى لرسالة لا يعنى إقراره أو حتى جعلها مستغاة أكثر، ولا جدال فى أنه لا يغير واقع أنها رسالة يديعى على الاشتراكيين أن يحاربوها.

وأنا أتوقع أن يقابل هذا التقديم للسبى بجانبه الأكبر لمزرعة الحيوانات باعتراض بعض الأوساط بأنه يقل من شأن شجاعة معاداة أورويل للسبائية. وليست عندى أدنى رغبة فى إنكار ذلك الشجاعة غير أن اهتمامى ينصب على

تقديم كتاب، وليس شخص، ويبدى أن نتذكر أن للشجاعة يمكن أن تخدم شتى أنواع القضايا، ومنها رغبة تماما. كما أننا لا يمكن أن ننسى أنه من وجهة نظر الاشتراكية للثورية تعد معاداة السبائية جوهرية، لكنها ليست كافية بحال من الأحوال.

والحقيقة أن معاداة السبائية التى تقسم ليس على تحايل مادى لحدود الثورة الروسية والتزام بحزب التحرير الطبقة العاملة لنفسها بنفسها، بل على مجرد الرضى الأخلاقى للأساليب والممارسات الشمولية، يمكن أن تقود إلى الليبرالية، وفربها ستالين، والمعاداة اليمينية للشويعية. ويكشف أى فحص لمسار أورويل بعد مزرعة الحيوانات عن عناصر من هذه السمات بما فى ذلك ميل إلى النظر إلى الشويعية، حتى هنا فى الغرب، على أنها العدو الرئيسى. وهذا اتجاه يبلغ ذروته فى رواية ١٩٨٤، غير أن جذوره ملحوظة بالفعل بجلاء فى مزرعة الحيوانات. ■

خريف ١٩٨٩

إشارات

١ - G.Orwell, Collected Essays, Jour- nalism and Letters (CEJL) (Lon- don, 1968), Vol 1, p7.

٢ - G. Orwell, Animal Farm (Lon- don, 1987), p 120.

٣ - يحق ريموند وليامز Raymond Wil- liams، فيما أعتمد، إذ يشير إلى أولى

تأملات في الرواية الجديدة
(الأحدث) ترى أن عددًا من
الكتاب المدهشين الممتازين، ذوي
المهارات الصانبة. الذين يعتقون
تقاليد مختلفة بشكل كبير حول
طبيعة الفن الروائي، يزدحرون في
الوقت الحاضر.

(١)

ق «النهايات مراوغة، وما بين
البدائية والنهاية مجهول، لكن
الأسوأ أن تبدأ. أن تبدأ. هكذا
يكتب «بارثوليم Barthelme»، متعاطفًا مع
«إنجان إحدى الشخصيات الروائية التي
يشاركها مشاكل معينة».

وكنا نشارك إنجاز المشاكل. هل من
اليمكن الحديث عن الرواية، التي تصدمنا
لكونها رواية جديدة أو تجريبية، دون بناء
صرح ننضم يحاول أن يبحث في هذا
الفن الروائي من جميع نواحيه؟ ودون
النظر إلى طبيعة عصرنا وحيويته
وظروفه؟

لنبدأ دون أية فرضيات عن الحياة في
عصرنا، فقد يقول بعضهم إن عالمنا معقد
لدرجة أن أي شيء نقوله عنه يبدو
صحيحًا. لكن بالنسبة لطبيعة الرواية
الآن، فقد يكفي أن نشير إلى فرضتين
يسويتين.

أدعى «ليونول تريفلنج» في مقال
حديث في مجلة كومنتري - Comment-
ry، أن دوافع السرد الروائي ذاتها قد
أصبحت مستهلكة، وأننا لم نعد نقص

مقال في الرواية الجديدة

فيايب ستيفيك

نأخذ أسدلا للأدب في جامعات عالمية عدة. له
«القصة المضادة»، «نظرية الرواية».

ترجمة: أحمد عمر شاهين



القصص على بعضنا بعضاً، لم نعد نؤمن بالقصص، ولم نعد نخافها كعربة تحمل مشاعرنا العميقة، ببساطة لم نعد نهتم بالسرد الروائي.

ومن ناحية أخرى، فإن أنتوني بيرجس في كتابه «الرواية الآن The Novel Now»، الذي تنبع فيه الرواية منذ عمالقتها العظام اللذين وضعوا بذور الحداثة في هذا القرن، وأراد لكاتبه أن يكون شاملاً وموسوعياً دون التفرقة بين انتهاء وآخر، يبدو مخطئاً في حجم ما استعروضه من روايين. فقد بدا له أن هناك مائتين من كتاب الرواية متميزين ويستحقون المناقشة، ويذكرك المرء، في الواقع، أن أي إنسان بخلفية ثقافية غير خفيفة، ويجتري قراءة مختلفة عنه، وحساسية مختلفة، يمكنه أن يضيف إلى قائمته مائة آخرين من كتاب الرواية، جميعهم متميزون وجادون ويستحقون أخذهم في الاعتبار.

يدونى مقال «تريبلنج» من كل المقالات التي كتبها إقاعا، وهو المرحلة الأخيرة قبل انسحاب تريبلنج الإرادي والمسبب من تيار المعاصرة، لأن عقلاً ممتازاً كعقله، الذي وضعه في موقع المتمرد على السرد الروائي المعاصر، بدا ساذجاً في انتحاله الأعداء لآرائه، وكان أحد الأسباب التي دفعتنا لفهم الرواية المعاصرة بالطريقة التي فهمناها بها. إن عدم تريبلنج للمعاصرة قاده إلى افتراض بأننا يمكن أن نتكيف مع سياق روائي مختلف.

هناك شيء رئيسي قد تغير في تفوق ومركزية للدافع الروائي وللقابلية السردية في السنوات لعشر الأخيرة. وليحدد لنا مقال تريبلنج الفرضية الأولى لموضوعنا:

«إن الفرق بين بارثولم وكاترين مانسفيلد، بين بوشون Pynchon وأرلست هملجواي، ليس فرقاً في تاريخية المكان، أو في الأسلوب أو للتكنيك، أو للموضوع أو للفتحة أو للصيغة، برغم أنه يشتمل على كل ذلك. لكنه فرق يمتد إلى جذور الفعل الروائي نفسه، ماذا يعنى للكاتب أن يحكى أو يقص؟ وماذا تعنى الكتابة الروائية للروائي نفسه؟»

ولدعم شمولية بيرجس تقودنا إلى الفرضية الثانية:

«إن عدداً من الكتاب المحمسين، المتميزين، ذوي المهارات المالية اللذين يعتنقون تقاليد مختلفة بشكل كبير حول طبيعة الفن الروائي.. يزدهرون في الوقت الحاضر، وتزدهر بجانبهم بعض الكتابات الجادة والمؤثرة حول المصادر التقنية لولزك وثرولوب، وأى شيء نقوله عن أى اتجاه أو مدرسة في الجسد الهائل للرواية للمعاصرة، يبدو جزائياً وقاصراً على أن يكون حكماً مطلقاً، لأى شخص ذى عقل متفتح.

الرواية الأولى لبارثولم «حياة المدينة» تبدأ بالشكل التالي:

«كان شخص أوستراطى يقود عربته في الشارع وداس أبى. بعد الجائزة عدت إلى المدينة، كنت أحاول أن أفكر في

سبب وفاة أبى. ثم تذكرت: لقد داسته عربة.

رواية قصيرة لريتشارد براوتيجان Richard Brautigan عدوانها: «طائرة لوس أنجلوس. من الحرب الأولى، تبدأ بالشكل التالي:

«وجدته ميتاً قرب جهاز التلفزيون على أرضية الغرفة الأمامية في بيت صغير مستأجر في لوس أنجلوس. ذهبت زوجتي إلى المتجر لتحصن بعض الآيس كريم. كان الوقت في المساء المبكر، والمتجر يبعد عدة بنايات عن البيت. انتابنا رغبة لتناول الآيس كريم. دق جرس التلفزيون، كان أخوها الذى قال إن أبها مات بعد ظهر ذلك اليوم.»

أما «روبرت كوفر Robert co- over فبدأ روايته «حادث لاهير سيل» على الشكل التالي:

«ما إن نزل «بول» عن الرصيف حتى صمخته عربة لورى. لم يعرف فى البداية ما الذى صدمه. ولكن الآن وهو مستلق على ظهره تحت العربة، لم يبد هناك شك. هل هو هذا المستلقى على الأرض؟ تعجب: هل أنا الذى أصبحت فى هذا الوضع؟»

من الواضح أن هناك صفات معينة مشتركة في الطريقة والصوت والحساسية، في البدايات الثلاث، ببساطة غير عادية، سواء أكانت أصيلة أو مقلدة، إقاع نثرى مشترك نابع من عدم الاعتماد لجملة أقل أهمية أو لتقليد حتى لا يؤثر على سفة البساطة تلك، استمداد

لمواجهة بعض محن الحياة، وهذا الألم والحاجة والهموم والمخاطر، ولكن لست أمار هذه المحن بوسيلة غريبة ومرعبة، ومعالجتها بطريقة ذكية أو فلسفية أو بديعة، تذكرنا بالمواقف في الكوميديا المرتجلة (ثم تذكرت، وربما في تناول الآيس كريم، هل هو أذا؟) كل ذلك في مواجهة هشاشة سريعة التأثير مختلفة تماماً عن الصلابة الكلاسيكية، أو المعرفة والسخرة في الكتابات الروائية الكلاسيكية المسيطرة. حكم هو غريب تأثير صفات هذا الصوت، علينا، برغم معرفتنا حتى قبل أن يأخذ البناء الروائي شكله في أنفادنا، إن من يتحدث إلينا هو خيال الروائي فيما بعد هورس، وأنه تابع من عصرنا، ثم إن مسرح أحداث الروايات الثلاث بنفتمتها يختلف عن أي شيء اعتدنا من ديستوبيا حتى إلى جيد وفكرت، وأخيراً، فإن ما يجمع الأعمال الثلاثة هو نوع المصادفة. موت وحادث عوفي، تقود إلى تفسير أو تبرد أو توضيح في سياق، السهم فما قبلت بمصادفة. إنه هذا البرود، البداية العرضية (من المرض)، فالبدليات الثلاث تصمم معتمداً، وهي لا تبدو تجريبيه بوجه خاص بالمعنى الذي نستخدم فيه كلمة تجريبية في الفنون، وتركيبها للتقوى تقليدي، تدعي الكلمات بعضها بعضاً على الصفحة بطريقة عادية. تبدو البدليات صامدة لأنها أكثر من انتهاك بسيط للتقاليد، إنها تشويش للمعرفة، والتضاد الأوضح الذي يخطر على ذهنه هو بدلية كافكا المظلمة والصمغ: حين استيقظ

دريجور ساماء ذلك صباح، بعد أحلام مزعجة، وجد نفسه وقد تحول في سريره إلى حشرة ضخمة، والاختلاف بين البدليات الثلاث، ولحن كالتشابه بينها. فها هو ثيلم يستغل ولعه المبلى السابق بالكتب، والاندواء الذي يتواصل في نثره لاستخدامه نقوشاً قديمة في تصوص أعماله الحديثة، بينما «براوتيجان» يفرض على التفصيل للعادية لولاية كاليفورنيا شروطاً مؤثرة ومصادفة في النص، بينما يتلاعب كرفر فيما يشعر به المرء في لحظات الألم للمعنى وبين ما يعتقد المرء أنه ينبغي أن يشعر به في هذه اللحظات، بين الكلام الذي يؤثر في المرء بشدة لكنه يبدو كالألفاظ، والكلام الشكلي، ومع ذلك يبدو كأنه صرخة وجودية.

وبملاحظة الاختلاف بين الروايات، يمكننا أن نفترض ما اعتقد أنه حقيقي، وهو أن ما لدينا آلاف في مجال الرواية ليس حركة جديدة ولا مدرسة جديدة أو جماعة جديدة أو تياراً جديداً أو ادعاء موحداً لأي شيء، ولا رد فعل لأي شيء ولا مؤامرة أيضاً.

ومن الناحية الأخرى، يمكننا أن نفترض، من التشابه بين الروايات، ما اعتقد أنه حقيقي أيضاً، وهو أن هناك بعض السمات المشتركة لكتاب الرواية غير التقليدية، إحصائياً عاماً بما يسواهم جزءاً منه، حماسة مشتركة ومجازات معينة مشتركة في التقنية والصوت. وهذا التشابه والاختلاف يشير إلى السبب الذي

جعل مالدينا من نقد وصفي قليلاً جداً لا يكاد يمتد به، والذي يمكن أن يساعدنا في فهم للرواية غير التقليدية المعاصرة. كل الاتجاهات الأدبية التي ظهرت في الستة والخمسين عاماً الماضية، كانت محلولة عموماً بمظاهر الصراع الاجتماعي (انظر إلى عنوان كتاب سبندر الصراع من أجل المدنية، هذا المعنى موجود منذ ويدرورث على الأقل، وفي عصرنا فإن الفن يعتبر قوة مضادة في صراع مع بلاهة وسخافة العصر). وينبغي كلامية دفاعية توضح شرعية الفن الحديث، كل جيل من الشعراء منذ ويدرورث. يزعم أنه يتكلم لغة العصر، وهو بذلك على خلاف مع أسلافه، كل جيل من الروائيين يزعم أن صلاته بالواقع تتكرر لكل واقعية أسلافه، هذه المنابر الدفاعية بدت متضخمة، حتى لم يعد يهتلك أن يقول أحد القراء: إن «التقيد والهوية الفردية، واضح وضوح الأرض للفراب»، وأنه يستمتع بمقدمات برنارد شو أكثر من مسرحياته نفسها، وأن هناك نظرية واحدة هي «الدوامية» (أسلوب فني قائم على التكعيبية وعلى ما ينتظر من دوامات ديانة اجتماعية وفكرية، في المستقبل). دون أن يستطيع ذكر عمل أدبي واحد ينتمي إليها. ومع ذلك لا يوجد من الرواية المعاصرة غير التقليدية كثير من الصراع الاجتماعي، وكتب مثل هوللر Heller وبارث Barth وفونونجوت Vonnegut قد نفع فيهم لدرجة كبيرة، ولم يعد هناك وجود للبيانات الأدبية

والمقدمات الجدلية والرقفات الدفاعية التي كانت عامة في الماضي، ولم تعد هناك قدرة تشبذ إليها، منذ انتهاء الفترة الرومانسية، حيث كان الكتاب أنفسهم يتحدثون عن بعض الأخطاء التي ارتكبوها أسلافهم، وكيف يأملون أن يتفوقوا عليها، ولماذا ينبغي أن نقرأ أعمالهم.

في غياب البيانات الفنية للكتاب أنفسهم، يمكننا رسم خريطة لمساحات الترابط في التاريخ الأدبي بطرق عدة. إحدى هذه الطرق بتحديد شخصية أمة ساحرة، تهدو أنها سيطرت على فن عصرها، والاعتماد على سيطرة هذه الشخصية بتقريبنا مركز هذا الترابط.

نعرف عصر بوب Pope مثلا، بتعريف عبقرية بوب وطبيعة سيطرة نموذج على العصر. ولقد فهمنا روايات الشباب العنيد الأمريكية لأنهم تبنوا همتجواي كأصل لمدرستهم ومركز لها.

ويمكننا أن نخمن من القطع الثلاث التي استشهدنا بها، بأنه برغم أن الكتاب الثلاثة يشتركون في بعض السمات مع بيكيت وكافكا وسيلين وبنافانويل ويست أو من كتاب أسبق مثل ستيرن ورايبيليه - إلا أنه لا يوجد زعيم لهم أو رائد لمدرستهم.

وهناك طريقة أخرى للبحث عن الترابط، وهي اكتشاف أيديولوجية مشتركة بينهم. فحركة أكسفورد تعرف بما يعتقد أعضاءها، وحتى عادتنا في تقسيم الكتاب حسب العقود والأجيال

متباعدة من فكرة أنهم يشتركون في عالم وعصر ذي طبيعة واحدة.

من الأمثلة الثلاثة السابقة لا نستطيع أن نتأكد من الأيديولوجية التي تجمع بارثلم وكوفلر مثلا، وقد تعنى الكلمة شيئا لبارثلمجان، ولكن على أية حال لو أردنا تعريف الترابط الأدبي بين الكتاب عن طريق إيجاد أيديولوجية مشتركة فلا يبدو أننا سنفرج بنتيجة.

ما زالت هناك طريقة أخرى لتحديد الترابط الأدبي بين للكتاب المعاصرين وهي النظرية الجمالية، فنقول: إن هناك حركة ما أو مدرسة حين نشير إلى جمهور متلاحم، أو إلى مجموعة من الدوريات أو الناشرين تستجيب بصفة خاصة إلى نوع معين من الفن. فجماعة «الكتاب الأصفر»، والمشاركين فيها وجمهورها كلهم مترابطون كوحدة واحدة. ونحن نريد أن نفهم «حركة الإصلاح الجنوبية» أو «حركة اللق الجديد» ندرس مجلاتها مثل «سيوانى» و«كينيون ريفيو»، ففيها نظريتهم الجمالية وثقافتهم.

لكن لا يوجد أى ترابط وسط أمثلتنا الثلاثة، باختصار، إن كل ما يلزمنا لكي نعرف أو نحدد اتجاهها في تاريخ أى فن، ناظرين لما سبقه وما تلاه، يتكسر في وجه هؤلاء الثلاثة، الذين يمكن أن نطلق عليهم «غير تقليديين» وروائيين متباينين ومتفردين بدرجة كبيرة.

من ناحية أخرى، فإن المراسلات بين الروائيين أنفسهم، والاختلافات التي

يبينهم تشير إلى: لماذا لا نفهم الرواية الجديدة إلا قليلا.

تعبير «ما بعد الحداثة» أجده تعبيرا مزعجا ولا يساعدنا على الفهم، ومع ذلك فمن الصحيح أن الرواية المعاصرة لم تعد قادرة على تكويف نفسها تبعا لملاقاتها الخاصة بسادة الحداثة، وأن عدم التواصل هذا مع أقطاب الحداثة هو أحد الصفات القليلة التي تفرق الرواية الجديدة ولا تؤخذها (لقد زعم إيهاب حسن أن الرأس الأكبر لرواية ما بعد الحداثة هي رواية جيمس جويس، فبنجازورك، ويبدولى هذا أمرا غريبا وتشويها لا يساعدنا على فهم الرواية المعاصرة). ومع ذلك، فمعظم النقد ما زال يعتبر أن فن العصر، فن القرن العشرين، هو الرواية، إن الاهتمام المهني بجويس لا يمنع الاهتمام المهني بكوفلر مثلا، لكن في الواقع فإن كلا منهما يمنع الاهتمام بالآخر، وهي حقيقة ليست مدفشة، لو عرفنا أن الفارق الزمني بين كوفلر وجويس يبادل الفارق الزمني بين جويس وجورج إليوت، فكل منهما من عصر مختلف، وما نخبرنا به كل صفحة من صفحات رواية معاصرة تفيد بأنها من عصر غير عصر سادة الحداثة، والأدبي من ذلك أن التصور العام لم يعلم بعد بهذا التحول.

مر وقت كانت نوعية الفهم الجماهيري الذي نفتقده الآن، يحدده رجال الأدب، وكما أشار جون جروس، بحق أن رجل الأدب قد سقط. فشخصيات مثل هنلى وساتنمبى

واقترح طريقتين للنظر في الرواية الجديدة: إحداهما بالمقارنة بالماضي القريب، بقسمة من رواية جيدة لم تكتب منذ فترة طويلة، وتتبع أسلوباً وطريقة تختلف عن الرواية الجديدة، والأخرى بالمقارنة بشيء أكبر وأخطر، جماليات الرواية الجديدة في مواجهة كل الافتراضات المنطقية الكلاسيكية للرواية منذ بداياتها.

(٢)

تبدأ **جين ستافورد** Jean stafford بروايتها «**قصة حب ريفية**» بالشكل التالي: «مركبة جليد قديمة تقف في الغاء.. طبقات وطبقات من الثلج تراكمت على عارضتها السفلى المتآكلة. وكانت على المقعد الأبيض المنهالك خصللات من شعر حصان، وقطع من الجلد الأسود التي كانت يوماً جزءاً منه، تبعث جباتها المريحة، إحساساً بالوقوف الموقت وليس الإهمال، كما لو أن الغيل المتعبة لم تعد قادرة على التقدم خطوة أخرى، وتوقفت هنا أخيراً. جاءت المركبة مع البيت. كان المالك السابق امرأة عملية من كاستون تشتري البيوت القديمة وتبيعها ثانية بكل ما فيها من عيوب، قالت وهي تزيه المكان «أعتقد أنها تفاصيل بدية، واستدارت إلى البئر قائلة بحماسة وهي تمط كلامها: لم يبق لاه منها أبداً. وبالفعل وجد ماي ودنايل أن التفاصيل تثير الانتباه أكثر مما تثير الذهن، وهي قريبة للشبه بالبنون والحرف الخارجية».

الرواية أو القصة القصيرة كنوع أدبي يمكن مقارنته بالجسم البشري، إذن فهي تحتوي على عناصر حياتها الخاصة، وبالتالي تكون مهتدة بعناصر محايدة خارجة عنها، كالروايات الثرية التي لا تتطابق ولا تتشابه مع الشروط التي نعرف بها الرواية التي تشكل هذا الجسم. لقد وصف **ويليام بارك** William Park استخدام مؤرخي الرواية الأوائل الاستعارة العضوية في حديثهم عن الرواد والمؤسسين والأنواع الروائية بحيث إنه في الوقت الذي كتب فيه **إرنست بيكر** Ernest Baker كتابه «تاريخ الرواية الإنجليزية» سنة ١٩٢٤، كان الإسراف في الحديث عن نمو وتطور وفروع وجذور وسبقات وجذور الرواية بلغ مذهب بحيث يمكن أن يفترض المرء أن الرواية ما هي إلا حديقة نباتية، وأصبح ذلك كقضية مسلم بها كما هي الآن عدد الكتاب المعاصرين الذين يستمرون باستخدام هذه الاستعارة النظرية. وقد لاحظ **تومكين** Tompkin أنه منذ أواخر القرن الثامن عشر ودعاوى موت جسم الرواية تقصا، فإذا كانت الرواية تنحصر لمدة قرنين من الزمان فهذا شيء ما خطأ.. ليس في الرواية بالطبع ولكن في الاستعارة التي نطلقها عليها. وقد أصبحت مناقشات كثيرة جادة حول الرواية بسبب الأحاديث الفارغة حول أشكال مينة. إن الرواية الجديدة في العشرين سنة الأخيرة تستحق الاهتمام والعناية، بمصطلحاتها ذاتها، وليس لأن نوعاً أدبياً يموت بينما يعيش نوع آخر.

ويمبدلون موزي أو أكثر حدائق **كلاموند** ويسون، لا يرجع أن يظهر محلها في عصرنا، لتعمل كوسيط بين الفن الجديد وجمهوره القلق بالطريقة التي قام بها أولئك القدماء. وحتى لو وجد أمثال هؤلاء، فسجدون أن المهمة صعبة، حيث إن الرواية الجديدة تميل إلى الصخري والهزء، والتخريب لكل محاولة تقليدية في التفسير النقدي لنفسها.

وهكذا فإن الفن السردى المعاصر (ما عدا الرواية الفرنسية الجديدة التي تهدد دائماً التبريرات لنفسها) بدأ يضع أسساً جديدة لإمكانيات السرد، في وقت لا يتوقع فيه جمهور الرواية، أو يرغب أن يسعى أي إنسان لتشكيل ذوقه وتحديد استجابته في الوقت الذي انته فيه المفسرون والناقدون للتفسير ودراسة الفن الحديث، والحداثة التي معنى عليها أكثر من نصف قرن.

وأخيراً، فنحن نفهم القليل عن الفن المعاصر، مثل فن **بارثيلم ويراوتيجان** ويكو لأن طريقتنا في الفهم النقدي قد شوهت وأضعفت بعائلة من الاستعارات نلتصق بها بالرجعة قاهرة، وهي الاستعارات العضوية التي نصف بها ميلاد، ونمو، وموت الرواية. ونحن حين نستعمل الاستعارات العضوية للتعبير عن ازدهار وانحلال النوع الأدبي، نتظاهر بأن ذلك لا يعود لأسباب معقدة تحتاج إلى بحث، لأن الأنواع الأدبية تتحدر داخل نفسها على حيوياتها الخاصة. والأكثر من ذلك أن هذه الاستعارات العضوية محزنة بشكل كبير، فإذا كانت

بالمقارنة بين الأمثلة الثلاثة للروائيين الذين اخترعناهم سابقاً، وبين **جين ستافورد** لا تجد أى اختلاف معين فى النوعية. إن قضايا درجات النوعية فى الأعمال الأدبية تحتل حيزاً أقل لدى القراء وللقداد مما سبق أن اعتادوا عليه. ولكن يتضح بدرجة كافية أن الكتاب الأربعة يسيطرون على مادتهم، وأنهم بطرقهم المختلفة روائيون موهوبون ومثقفون. الأعمال الأربعة روايات قصصية، والبدائيات التى استشهدت بها توضع سمات جمالية تساعدنا على المقارنة بينها.

ومع ذلك فإن بداية **جين ستافورد** بالمقارنة بأحدث الروايات الثلاث تبدو وكأنها من الجانب الآخر القمر، الاختلاف الذى يصدمنا أكثر من غيره، هو ما فعلته **جين ستافورد** بالزمن والأشياء المادية وهو ما لم يفعله الكتاب الأكثر معاصرة.

منذ الجملة الأولى تبدأ فى تقديم حالة من الاستمرارية بمبارات مثل «عربة جليد قديمة، طبقات من الثلج، عارضة متأكدة» وتضخها فوراً فى عالم من الانتظار والتوقع والتأمل والتصال، كل هذه التجارب التى يفتح فيها العقل والحساسية فى تأمل الشيء المركزى، لتفسير ببطء. فكل من الأشياء والناس يحملون معهم علامات ماضيهم، كل شيء يتحلل ويتفكك، وكل من الطبيعة والناس تقدم مظهرها لطقس دالرى، بالإضافة إلى أن الزمن فى رواية كهذه يحمل معه دائماً تقييماً واضحاً للأمور.

فالشخصية تبين عصرها بفخر عظيم أو ورثاء عظيم، وكذلك عملية تحديد العمر، والشيء القديم يحمل معه إحساسه بالقيمة المتضائلة نتيجة لاستمرارية الاستماع به، وتصبح غير متأكدين، أينبقى للخلق عنه، أم قد يكون تحفة أصلية ويجبى الاحتفاظ به؟ لا شك أن دورة الطقوس بشرارة البيوت القديمة ويدهما تبت فى الشك وبعض الكراهية.

من الصعب القول إن أحداً يسير فى الحياة وعيانه مثبتان بهذا الشكل على الساعة - الزمن، قالاً لنفسه (أ) أكبر من (ب). ولكن (ب) يحمل تاريخه معه بشكل أفضل، مثل هذا الهوس بالوقت تقليد، لم نلاحظ أنه تقليد متبع حين نقرأ روايات كثيرة بهذا الشكل. هناك نوع مفهوم من الزمن يستخدم فى الرواية الجديدة، يتركز بشكل خاص حول علم اللغة ومادة الرواية والافتتان بهما، ولا يمكن مقارنته بالطبع بطوعية الاستمرارية أو القصة الدائرية لـ **جين ستافورد**. ولو استرجعنا الكم الهائل من الاهتمام النقدي الذى منح لفلسفة **برجسون** وللتكنيك الخاص بالزمن

لـ **برجسون** و **فرجينيا وولف** و **جويس**، ثم نظرننا لطريقة استخدام الزمن عند **جين ستافورد** كتقسيم أسلوبى لأحد اهتمامات الحديثة، إذن لبدأ أن الصفة الزمنية المؤقتة فى رواية مثل رواية «بارثيلم» واللامبالاة تجاه الشخصيات الباطنية، وقلة الاهتمام بطولية التقييم التى وصفناها، أنها ذات قيمة عالية. إن سلطة

الزمن العليا فى الرواية الجديدة، هى اعتماد ملحوظ عن مجموعة التقاليد فى هذا المجال وعن للتكنيك المعرفى الذى تعودنا أن نفكر فيه كأساس مطلق للعمل الخيالى.

ولو عدنا إلى فكرة **جين ستافورد**، فنسجد أن قاعدة من العلاقات تقوم بين حالتين مختلفتين، وفى هذه الحالة بين الشيء الذى صنعه الإنسان وقوى العالم الطبيعى، وقد استخدمت هذه العلاقات بشكل رمزى. إن وظيفة العربة أن نركبها لتعبر على الثلج لا أن يغطيها الثلج. ويتصرف، منذ الجملة الأولى أن وجود العربة متوقفة دون أن تؤدى وظيفتها، سيكون مجالاً للاستعارة السهلة بقيمة ساحرة، مزنة، مطلقة، استعارة لتواجد الإنسان فى العالم. وكما هى الحال مع الزمن، فإن تقسيمه (الإنسان - الطبيعى) كمحور لحمل معنى رمزى، هو تقليد قديم، لكنه يستخدم بشكل كبير فى الرواية الحديثة، مع أنه تقليد قديم لا فائدة منه، فالمنصرع منه والفسطور، الوصول والمكتسب، الطبيعى والزائف، كلها تؤخذ كمعطيات قاعلم صلب لا يمكن تقسيمه ببساطة إلى نصفيين.

وهناك أيضاً فى قصة **جين ستافورد** حضور الشيء نفسه، شيء يصعب من الخلفية ويوضع أمامنا بشكل لافت للنظر، وهو مرصوف من وجهين، نظر، قرينة وبعيدة، تعطى لمسة لريم محزن، فالعربة صورة حداثية تقبل أو ترفض حسب السياق الإنسانى، وهى وسيلة بنائية متعددة الاستعمالات، تضم

وتجمع معاً عدداً من المؤلفات المحورية للقصة التي تتبع ذلك، ولكن بلا شك فإن صسرة المزجة تستخدم لأكثر من استعمالها السجازى، أو كحيلة بديوية للمؤلفة وقرائها، إنها شئ متشابه، له حدوده الخارجية، معقدة التركيب، بالإضافة إلى ماضئها الخاص الذى تحمله، ومهما كانت فائدتها للقصة، فإنها صورة انبثقت من خيال مؤلفة مفتونة بالأشياء المادية للوجود اليوسى المعسوس.

مثل هذه الصلابة فى المواقف، تعتبر مركزية لهدف الرواية الكلاسيكية الواقعية على رأى مئرى جيمس. وقد جردت وركزت بشدة فى أعمال معبنة فى الرواية الفرنسية خاصة أعمال آلان روب جرييه. ولكن بالعودة ثانية إلى المسيح المادى للديابات الثلاث التى سبق أن اخترناها، وألد الراوى فى رواية بارفيلم داسه عربة يقودها أرسطوقلى، براونجان يعطينا شيئاً أكثر لقد وجد ميثا قرب جهاز التليفزيون على أرضية الغرفة الأمامية، وفى رواية كورفر فإن الراوى يرى ويسمع بدقة مؤلفة لكنه ليس فى وضع يسمح له باهتمام أكبر بنسيج الأشياء، لانهج فى الولايات المتحدة روايات تشبه نماذج روايات آلان روب جرييه، ولكن الاهتمام المؤثر بالأشياء ووضعها فى مركز العمل الروائى أحد تقاليد الرواية الأنجلو أمريكية، وهكذا يبدو أن الرواية للجديدة - على الأقل من العيانت التى عرفناها - قد سارت خطوة

تجاه إنكار الصلابة الاستقرائية للرواية الكلاسيكية، خاصة الصفات المحملة بالقيمة وتحتفل فيها الأشياء المادية من أجل إيقاع سردى قريب من الخرافى أو تقليد الرومانسيين، يكون مقبولا فى عالم مفهوم.

نقاط التناقض بين قصة جين ستافورد والرواية الجديدة، تقريباً بلا حدود. خذ مثلاً ظاهرة الأمكنة. تبدأ قصة ستافورد فى فناء أمامى، لكن انتباها وحويبتها تتجه ناحية البيت، وعندما يحين الوقت ستحدث وقائع بالخارج، لكن أكثر المشاهد العاطفية حدة تحدث داخل الغرف، إنها ليست مكانا مريحاً يوفر الراحة للشخصيات، وليست مجرد نتيجة واقعية لكون الشخصيات من الطبقة الوسطى. علينا أن نقضى معظم وقتها فى الغرف، هناك نوع من الهوس مرتبط بالبيت فى هذا النوع من الروايات، تذكرنا بأعمال سمبول ريتشاردسون التى فيها الأبواب والنوافذ، والممرات والسلالم، الأسرة والغرفات والكراسى، لها حضورها القوي. وشرع ثانية أنه مر وقت بدا لنا فيه جميعاً أن معظم الروايات تكذب بهذه الطريقة، ومرة ثانية فإن الرواية الجديدة تقدم كسرًا ملحوظاً لهذا التقليد. إنها بداية تقليدية بالفعل التى بدأ بها براونجان روايته بحضور ثقيل للغرف، بدرجة أكثر من الروايات التى أحاول الحديث عنها، لكن الحركة أو الفعل الذى يأخذ مجراه داخل البيوت فى الرواية الجديدة، ليست بهدف تحديد عادية الشخصيات، أو

لتبيان تأثير وفائدة حدود المكان، كما فى حالة جين ستافورد.

ولوانتها لقضية الأسلوب، فإن الطريقة غير المحددة فى الفترة الافتتاحية لا تحكم مواصفات عمل جين ستافورد كله فحسب، بل هى طريقة تشبه روايات لا حصر لها فى الفترة نفسها. وسمات الأسلوب فى حقيقتها غير محددة، بل هى عدد الدراسة تبدو واضحة، خذ مثلاً عبارة تستخدم فيها كلمة غامضة لو استبدلتها بكلمة دارجة لها المعنى نفسه لاتضح الأمر، فلماذا الكلمة للبهمة؟ أعتقد أن ذلك لسببين، أولهما يخدم أناقة العبارة حيث المباشرة تؤثر على حساسية العبارة، والثانى حركة من المؤلف تجاه زخرفة الجملة إشارة إلى خيال يمارس سلطته على مادة القصة. إن كاتب الرواية الحديثة لا يدرك سبب غرابة أطوار الواقعية الاستقرائية بالشكل الذى هى عليه، كل ما يعرفه أن النماذج الأسلوبية لرواية الخمسينيات، والخيال للتأملى المادى، لا يصلح له الآن.

إننا نستطيع أن نميز بين الرواية التى تبدو من كلاسيكيات الحداث، والرواية التجريبية التى تتبع طريقة جديدة عن طريق البنية. فى قصة جين ستافورد تتكون الأحداث من مؤثرات صبرت بشكل مفتوح جزئياً، وكلمات قاسية وسوء فهم، وأية أحداث خارجية حادة كتبت لتصور حركة الشخصيات الأخلاقية والنفسية، وتنتهى القصص أخيراً بدمع كل الفهم المتدفق كالهضبة، الذى خدمة كل العمل الروائى. إن كلمة الظهور الخارجى

Epiphany سطحية جداً وغير دقيقة لوصف ما يحدث في نهاية القصة. إنها لحظة الإحباط المرعب والانصياع في مواجهة المستقبل. وأية كلمة مثل «الظهور الخارق» التي تحمل بعد نظر مفاجئاً، تكون مضللة هنا. ما زال بناء القصة في تقاليد رواية الظهور الغامض (بمعنى ظهور أى شيء في الرواية بشكل مفاجئ) وهو تعبير استخدمه بهذا المعنى لأول مرة **جيمس جويس** الذي يقول بأن الخاص والداخلي للنفس البشرية أكثر قيمة من العام والخارجي، يؤكد الاعتقاد في إمكانية اختراق المعرفة النفسية الحديثة لتراكم الطقوس الاجتماعية وخداع النفس، هو اعتقاد ثابت يسمح للحدث أن يكون نقطة نهاية دراسية ومبدأ بنويًا كتهريب أخلاقي للرواية.

لم يستغرق كل من **هارثيلم** أو **براوتيجان**، وكلاهما، إلا جملة أو جملتين ليدركوا أنهم بعيدون جداً عن هذا الشكل الخاص بالظهور الخارق للحدث، فالثلاثة يميلون إلى الاهتمام بما هو عام أكثر مما هو خاص، بالخارج أكثر من الداخل، في النزوة والتطرف أكثر من للتوسط في التجسرية. لاشيء في بدايات الروايات الثلاث ما يشير إلى خلق الشروط التي تمكن من استخدام الظواهر الخارقة، ولا أحد من الثلاثة أبدى أدنى اهتمام بالنفس الداخلي أو الحدث، ولا حتى كثير إيمان بوجود مثل هذه الأشياء، وهكذا نحن لا نحتاج القراءة حتى نهاية الروايات الثلاث لندرك أن بناءها متناقض مع

الرواية الحديثة التقليدية، خاصة الرواية القصيرة التي كتبها الجيل السابق.

ومن الصعب القول ما المبادئ البنائية التي أقيمت عليها الروايات الثلاث، وربما أفضل طريقة للاقترب من قضية البنية هو حذف كلمة بنية نهائياً، بكلمة بنية تحمل معها، سواء أردنا أم لم نرد، دلالات الاقتصاد، والتسارع، والتناظر، والتناسب المحسوب والشكل العضوي. ومعطفاً يمكنه استخدام أى من هذه الدلالات لتتوافق مع دلالات أية رواية حديثة معروفة، وبالنسبة لقصة ستافورد يمكن أن نقيم نظاماً تحليلياً لما تحويه كل حادثة، كل صورة، كل كلمة، ومبادئها الجمالية المشتقة من العمل نفسه. لا أعتقد أن ذلك مناسب للأمتعة الثلاثة، ولا أعتقد أن تلك الطريقة ستقودنا إلى أى شيء.

نقول إحدى الشخصيات في رواية **هارثيلم** الشهيرة «ستوايت»: «نحن نحب الكتب التي فيها كثير من الأشياء الثقافية، مادتها تقدم نفسها بطريقة غير لائقة كلياً، طريقة فيها عناية كبيرة بتقديم معنى لما يجرى، معنى لا تأخذه بالقراءة بين السطور (لأنه لا يوجد بين السطور إلا المسافات البيضاء) ولكن بقراءة السطور نفسها، بالنظر إليها والوصول إلى شعور قريب من الإشباع، فذلك هو أكثر ما نتوقه».

الأمتعة الثلاثة للرواية الجديدة تقدم لنا إضافة كمية أكثر منها إضافة درامية أو دفعة للتقدم للنفي، إن أفضل تعريف

لشكل الروايات وأصلها خلافاً من التزييق هو ما قاله **كينيث بيرك**: «الشكل في الأدب هو ظهور الرغبة وتحقيقها، وبشكل العمل على أن كل جزء منه يقود القارئ ويجعله يتطلع إلى الجزء الذي يليه وأن يحس بالإشباع في ذلك».

هذه الرغبات الأساسية خاصة في الروايات القصيرة تتكون من ثلاثة أنواع: رغبة مشككية أو إشكالية، ورغبة نفسية، ورغبة متعلقة بالمعرف والتفادي.

ونكون عندنا رغبة إشكالية حين يكون لدينا سر نريد الكشف عنه خلال مجرى الرواية، أو علاقة نريد إدراكها، أو دافع نريد الكشف عنه. حين تحمل المشكلة تتحقق رغبتنا وتكون لدينا رغبة نفسية حين نتوقع عملية نفسية تأخذ مجراها داخل الرواية، أو جهل بالنفس نتخبط لمعرفة النفس أو عداوة شخصية لنصل بعدها إلى تسامح شخصي، وحين تنتهي العملية النفسية، وحين نعرف عن الشخصية ما توقعنا أن نعرفه، فإن رغبتنا تتحقق آنذاك.

وحين تكون لدينا رغبة متعلقة بالمعرف والتقاليد، آنذاك نتوقع أحداثاً وحيلاً ومعالجة نموجية لهذا النوع من الروايات. قصة **جين ستافورد** مبنية بمثل هذه التفاصيل والإنجازات الخاصة بالمعرف والتقاليد، السيطرة الحاذقة على الشخصيات في تغيرها وتحويلها، تعاطف المؤلف معها أو السخرية منها، الخفوت التدريجي في شدة النغمة... كل هذا نموذج نمطي في هذا النوع نفسه.

في روايتنا الثلاث لا توجد رغبة إشكالية، فكل منها بدأ بوفاء، وميلنا الطبيعي أن نرى في الموت للرؤى مشكلة تحمل بالإجابة عن: لماذا أين ومن الذي قام بالقتل وبأية طريقة؟ أخبرنا بارتولم وبراوتيجان بكل ما نريد معرفته وفي الحال، وبطريقة غير إشكالية، بحيث لم يبق أي حب استطلاع أو فضول. أما عدد كوهن فبينما طريقة الموت تمتد بطول سير الرواية، فلا يوجد ما نرغب في معرفته كمفتاح لفهم الموت.

ليس في الروايات الثلاث أي تفاعل بين الرغبات النفسية يمكن للقارئ أن يسلط الضوء عليها ويتنظر تحقيقها، الشخصيات مبنية بشكل متسلسل للبعد عن الحياة الداخلية، ما نعرفه عنها نجعله قطعة قطعة، وإذا حلت مشكلة فالحل يصبح مشكلة جديدة ولا نكسب شيئا.

ولا حاجة للقول إن الروايات الثلاث لا تعطينا كثيرا في الشكل التقليدي، إذا قلنا إن الروايات بلا شكل فهذا يبدو ازدراء غير مبرر، والأفضل أن نصنف إلى فكرة الشكل التي حددها بيرك، شيئا مثل الزخرف أو اتحاد المركز أو الدائرية، التي كما أشرت في بداية الفقرة: تصنيف إلى التكم أكثر منها إلى التكيف، بواسطة مبادئ متضاربة موحدة ليس هدفها المضمهر فرض رغبات وتحقيقها على الإحلاق.

الروايات الثلاث، هي بطرق مختلفة، تنويعات حول موضوع مركزي. التناظر

أو التشابه في الأدب هو قطعة موسوعية عدد رابنليه، عدة صفحات من التلويحات على أو حول اسم وطبيعة قطعة سمك، مثلا، في التجربة، التشابه الفضفاض، هو البحث في القاموس عن كلمة، فتجد كلمة بديلة، فهتم بالاشتقاق في الكلمة الثانية وتنسى الكلمة التي بدأت البحث عنها، تتذكرها ثانية، وأصبحت عارفا بكلمة لها صلة بالموضوع.

في قصة براوتيجان كل فقرة، بعد عدة فقرات استهلالية، تصبح مرفقة. إن التأثير هنا يضيف إلى وهم البراءة جاعلا من الرواية شيئا بكرة إنشاء تلميذ في مدرسة. ولكن الترقيم يخلق أيضا إيهاما معينا حول شكل العمل، فكل فقرة تهتم بحادثة في حياة الأب المذكور في الفقرة الأولى، وتأثير ترقيم هذه الأعمال غير المحورة والمنفصلة للأب، يجعلها تبدو شيئا مبتكرا خاصا، كأنها تقدم مثلا رواية

لمغامرات ثلاث بطولية قبل أن يعرف بطلها أنه بطل بحق. ولكن يصح أن هذه الفقرات المرفقة تصنيف للقليل القليل كلما تقدم العمل. وفي الوقت الذي ينتهي فيه الشر من القراءة يبدو له أن الرواي جمع ذكريات عشوائية، أعطى كل واحدة منها رقما عدد حدوثها، ثم وضعها بجانب بعضها حسب الترتيب الذي قرره لها. وقد حدثت الأحداث بالتأكيد بدووع من التتابع التاريخي المعروف وأعيد ترتيبها، ولكن ليس هناك سبب يدعو الأب أن يبدأ موظفا في بنك وينتهي سائلا في موقف بعد ذلك، يتشابه كل من عمل كوهن

وبارتولم من هذه الداحية: فكلاما يشارك براوتيجان الشكل الذي تدرام فيه الصور والأحداث بقوة كبيرة، لكنها لا تخضع لترتيب يثبت أو يظهر فكرة ما أو ما شابه لإشباع التوقعات وإطلاق التوتر الذي تولد في بداية العمل.

إن، من الممكن أن نلخص، للشر بحرية أكبر من أي شيء آخر في الرواية الجديدة دون أن نخسر كثيرا.

الشرح القديمة عن الفن الطبيعي التي اعتمدت على الدائريين والمستقبلين الإطاليين كمحاولة لامتصية ومزجة لانتهاك التقاليد السابقة، وتسفيه الذوق، وعدم البرجوازية.. ليس لها مجال هنا في الرواية الجديدة.. مالدونا هو جسد روائي سهل الفهم تماما، ولا يصدم بشكل حاد، ولكنه يضرب بشكل مختلف عن الرواية المعتادة للدائريين المتأخرين.

(٣)

لقد سرنا شرطا يمكننا أن نقرر ما نقوله بشكل عام، نظريا ومنهجيا حول الرواية للتجريبية المعاصرة.

في مقال يدع نشره ريتشارد واسون Richard Wasson في مجلة بارتيزان ريفيو، يقول فيه إنه يرى أن أكثر ما يميز الخيال الحديث هو استخدامه للأسطورة دون أي اعتقاد معين، كبنية تنظيم الأعمال الأدبية وكصفة للإدراك وحتى للرواية، التي تزود الذات بالثققة بنظام يخفوق على الفردية، باندا بتعيق

ذلك على أعمال إيريس ميرووخ، وروب جريه، وبينشون، وبارث، واصفا الوضع المضاد لما بعد الحداثة، الذى يصبو خصومته تماما إلى التركيز الأسطوري لجماليات الحداثة. فى رواية «نهاية الطريق» لبارث صور الوبع بالأسطورة فى الرواية المدافنية، بصورة ساخرة على شكل مزوعة يعاد حشدها بين حين وآخر بأناس يعمالجون عن طريق الأسطورة وفيها يستلم «جاكوب هورن» إلى طبيبى العلاج. إن ما حققه «بارث» فى روايته هذه هو عكس «الترتيا» لحجة الأسطورة الباطلة، وكما يقول **واسون**: إن الرواى هنا راع بتسلعه وعدم كماله ويعجزه الجزئى أمام الواقعية. إن العلاج بالأسطورة يحاول أن يدخل بالقوة العالم كله داخل الذات، والذات داخل العالم، لجعل كل شيء فى العالم تابعا لدراسا الذات، إن الفن التشكيلى الأسطوري يقبب بسخرية على نفسه ليدرك الاختلاف الفاض الذى يفصل بين الذات والآخر، الزائف والواقى،.

لا يوجد ما يرغم الآخرين على الامتثال لرأى **واسون**، إنه رأى محدود. جدا، سواء بتعريفه لموضوعه، الذى هو الرواية المعاصرة، أو بعرضه ملهجا أو نظرية حول الموضوع، إنها جزئيا، ليست غلطته، ولكنها نتيجة للكتابة عن شيء مازال فى طور التكوين، فسبارث وبينشون مازالا يكتبان الروايات، ويزداد أعمالهما عاما إثر عام، وكل عمل يدرج مختلفا قليلا عما سبقه، فيعض ما قاله

واسون يطبق على أى رواى يصدمنا بأنه غير تقليدى (ملاحظته حول الاهتمام القليل بدراما الذلت تبدو لى أكثر ما يبقى منه) ولكن إذا كان وضع رواية بارث نهاية الطريق، وجماليات نهاية الأسطورة، فى مركز اهتمام الرواية المعاصرة، فإنه يصعب علينا تطبيق ذلك على رواية **كوهنر** «رابطة الباسبول العالمية» التى ليست أسطورية بل وتقاوم التفسير الأسطوري، أو رواية **جاس** Gass «حظ قارئة الكف» ، أو رواية **جاردنر** Gardner «جريندل» وكل منها تختلف عن الأخرى تماما. ومع ذلك أسطورية بشكل ماء، وتقول **جويس** **كارول أوتس** فى مقابلة معها عن الروايات الكلاسيكية. مشروع أقرب إلى أعمال **بورخس** - يفهموها الخاص، تكون حدائية جدا وأسطورية تماما. وحتى بارث نفسه حطم الأسطورة فى كتاب واحد، وأعاد إحياءها فى عديد من التخييلات فى رواية «ضائع فى بيت الممتعة».

يقال أحيانا، **فيليب روث** مثلا، فى مقاله «كتابة الرواية الأمريكية»: إن الرواية المعاصرة تتصف بالعصبية وغرابة الأطوار، خاصة فى استجاباتها إلى نوعية الحياة الأمريكية الغربية فى العقود الأخيرة، ملقيا باللوم على تطرف الرواية المعاصرة وعدم استمرارياتها، على تطرف الواقع الاجتماعى الذى لا يساعدنا كثيرا، يقول:

«إن الرواى الأمريكى فى النصف الثانى من القرن العشرين، قد غلب عليه أمره، فى محاولة للفهم والوصف ثم إبداع عمل معقول يسبر عن الواقع الأمريكى، إنه واقع يمرض ويذهل ويغيب، ويشكل نوعا من الميزة لخيال المرء الضئيل، فالواقع النعلى يتقلب دوما على موهبة الكاتب، والمضارة الأمريكية، تقذف كل يوم، تقريبا، بشخصيات يحسدها عليها أى رواى، من مثلا يمكن أن يبدع شخصيات مثل **شارلز فان دورين**، أو **روى كوهين**، أو **فيليب شاتى**، أو **شورمان آدمز**، أو **برنارد جولدفلد** أرحى إدوايت **أيزنهاور**».

من هذه الأسماء، يدرك المرء حين يتقدم فى قراءة المقال أنها قد كتبت فى الستينيات عن الخمسينيات، وفى ذلك الوقت كانت تجاربا القومية غريبة. الأطوار، اضطرت كتابا للاستجابة بكتب أكثر غرابة.

حتمًا هذه الأقوال من روث ومن غيره التى تبحث عن قضية تاريخية، تشير إلى نقص فى الإدراك التاريخي، مدعش الأبعاد.

هل هؤلاء الذين يتحدثون بهذه الطريقة يعرفون حقيقة أن حياة الشوارع فى المدن الأمريكية أكثر شذوفا من حياة الشوارع فى لندن الليكسورية؟ أو أن الشخصية العامة فى واشنطن اليوم أكثر فسادا من المهرجين الذين كانوا يحيطون إدارة هاردينج مثلا؟ أو أن الأخبار فى

عن أنواع مختلفة محددة منفصلة ذات أساليب متنوعة.

ثلاث قوى تصادف أن عملت على زيادة مدى الإمكانية الخيالية في العقد الأخير: التحب من الأشكال الحدائرية التقليدية (رواية الظهور الخارق، الاعتماد على الرمزية الثقيلة العامة والخاصة، كل هذا وترابطه مع الاستبطان والرجوع إلى الحساسية)، ثم تأثير عدة شخصيات متفردة، وأخيرا التأمل الأكاديمي لمعظم كتاب الرواية الجديدة.

مع تأكل الأشكال الروائية الحديثة، رأينا رواج بورخس ونجاح جاس، وتحول كتاب من تحت الأرض إلى العلانية مثل بيراوتيجان، الاهتمام الأمريكي بالأعمال الفرنسية المتميزة، ظهور شخصية كنورمان ميلر، أشرطة التسجيل التي أعدها مجموعة بارزة من الباحثين والصحفيين لمجموعة من النماذج المرموقة التي وسعت حدود الخيال من قوم والف إلى تيركل إلى أوسكار لويس.

في عدد حديث من مجلة «تري كوارتلي»، نشر عمل بعنوان: مدن مهجورة، لجاك أندرسون Gack An-derson يمكن من أربعة مداخل، وهو وصف ساخر لمدن أربع، إهدائها، وعنوانه: «بسمارك - شمال داكوتا، يبدأ بالشكل التالي: «مدينة لا توجد فيها ضواح. الشوارع تنتهي في حقول القمح، حيث الحوذ الحديثة موضوعة على عصي سوداء لإخافة النسور، وراء هذه

المحسوب بين كل هؤلاء، وفي محاولة لكسب التأييد إلى فكرتها تقول بأن التقسيمات للثقافة القديمة لا تسعد الآن. إن سرد هذه السلسلة الطويلة هي محاولة لجعل الأمور بالنسبة لرجل الأدب كما هي في صارماو على حد تعبير توم وولف. إن هذه القطعة تؤكد أن المرء يجد النغمة التي تميز العصر في وسائط مكتوبة، ويتردد في تحديد النغمة المسيطرة، بالافتتاح ذاته الذي كنا نخطه في السابق. وبهذا الوضع من الصعب أن نتشاجر.

إن فكرة أن الرواية اللثرية ظاهرة على هامش التحول العالمي، وأنه إذا أردنا أن نفهم هذا التحول يجب أن نقبل بهامشية الأدب ونصفي إلى ما يحاول فنيو التلفزيون وأطباء الأعصاب قوله لنا، مثل هذه الفكرة تجسروا على كدوع ماسوشي بدول عن الفهم الذي لا يلزمنا.

شيء واحد يمكن قوله حول الرواية الجديدة، وهو أن مجال الخيارات الروائية قد تزايد بدرجة كبيرة في العقد الأخير. حدث لي وأنا أكتب هذا المقال أنني انتقلت في استهداتاتي، دون إكراه، بين الأشكال الطويلة والقصيرة للرواية، وهذا في حد ذاته اتجاه لاعتبار الأشكال القصيرة بأهمية للرواية الطويلة نفسها، وذلك نتيجة لأعمال كتاب مثل بورخس ولاندولفي ونسمة آخرين، حيث استطعنا التكلم بالتجادل عن الأشكال القصيرة والطويلة كمعروضات في سلسلة كاملة من الإمكانات الخيالية بدلا من الحديث

جريدة يومية أكثر هيستيرية مما كانت عليه خلال حياة وليم راندولف هورست؟ قد تكون الرواية الجديدة أكثر استجابة إلى الشاذ والمخرف وفي الواقع في المجتمع الحالي مما كانت عليه الروايات السابقة. ولكن لا يمكن أن نقول ببساطة إن الزيادة في كمية الجنون هي السبب في جودة الرواية المعاصرة.

وبدلا من محاولة تفسير الرواية الجديدة بطريق الوقائع الاجتماعية، وبدلا من البحث في الرواية الجديدة عن إشارات لحساسية جديدة كما فعل واسون، فإن نقادا قلائل، من أبرزهم، سوزان سولتاج، تحاول تعريف الحساسية الجديدة في الثقافة العالمية على نطاق واسع، هذه الحساسية تستجيب لها بعض أعمال الرواية الجديدة.

تقول: «إن الملح الأساسي للحساسية الجديدة هو أن إنتاجها النموذجي ليس العمل الأدبي وعلى رأسه الرواية. فهناك ثقافة غير أدبية توجد اليوم، وكثير من المثقفين لا يصرن وجعدها ولا أقول معناها، هذه المؤسسة الثقافية الجديدة تضم رسامين ونحاتين، مخططين اجتماعيين، وملحنى أفلام وقضى فيزيويين وأطباء وموسيقيين ومهندسين إليكترونيين وراقصين وفلاسفة وعلماء اجتماع. ويمكن أن نضع وسطهم قليلا من الشعراء وكتاب اللثر.

أجد من الصعب أن أخذ هذا الرأي بجدية، يحتاج المرء للغوص في مناطق مختلفة لاختار، وهناك التعارض

النقطة تبدأ الرياح، صعب تجديها. كصعوبة تجلب ألم المعدة. يخاف سكان المدينة شيكين: الجفاف والصقيع.

قبل تأكل الأشكال الروائية الحديثة، وقبل الاهتمام بدسنة من المؤلفين قاموا بكتابة ما نظن أن الرواية يجب أن تكتب عليه، لم تدر مجلة واحدة ماذا فعل برواية، مدن مهجورة، ولم يعرف قارئ كيفية الاستجابة لها، ولم يكن مؤلفها يعرف بأنها يمكن أن تكتب.

إنه التأهيل الأكاديمي، وترابط عديد من الروائيين الجدد، الذي جعل الأمر صعباً في الوصول إلى الاصطلاح المناسب. فالتعصب للقديم قد توقف، وفكرنا، ورغم كل الشواهد التي تشير إلى العكس، أن هناك شيئاً ما في التطعيم الأكاديمي متضارب، ومعارض خيال للكاتب، شيئاً معيقاً، قاتلاً، يصيب المرء بالتخمة. إن الأكاديميين منا ما زالت تتباهم النشوة من الصورة الخافتة، لكنها ما زالت مقعقة بالحياة، لدولان توماس وهو يروى القصص البهنية إلى فيجات «برن ساور». افترض مطلعا إلى ماضينا الأدبي، أنه لو تفاد درايوز أو كريس أو بيسرس أو أي من كتابنا المنحدرين من الهنود الحمر، منصبا جامعيًا، لحدث شيء مدمر، لكن من الذي يستطيع أن يحكم أن تولي منصب أستاذ للأدب الإنجليزي أو للكتابة الإبداعية كان سيؤيدهم إلى كتابة أعمال أسوأ من التي كتبها.

من الأمثلة الثلاثة التي اخترناها، فإن كوكفر عمل داخل وخارج المجال

الأكاديمي، أما برواتيجان وبارثولم فلم يعملوا في المجال الأكاديمي منذ ظهورهما ككتاب، ورغم أن برواتيجان أكثر ثقافة مما يحاول أن يبدو عليه، وبارثولم واحد من أكثر المؤلفين قراءة للكتب وقد اشتهر بذلك في الولايات المتحدة. عدد كبير من كتابنا الأكثر جرأة وإثارة يعملون بالتدريس: جون بارت، جويس كارول أوتس، جون هوكس، وإلياس جاس، جون جارتلر، هؤلاء الكتاب، عاجلاً أو آجلاً، إذا كان الواحد منهم يحترم وظيفته، سيقوم بتدريس كتاب لا يتوافق معه، وعليه أن يشرحه ويتحدث عن مشاكل الصنعة الروائية التي لا يحسها في عمله للخاص، ولكن الآخرين أحسوها، وسواجهه طلبته بأسئلة فضولية خصهم وحدهم، وسيعرف أن الإمكانات الشكلية الأنجل أمريكية محدودة بشكل مرعب، وسيطم أن الفرنسيين مثلاً، لديهم منذ وقت طويل، أنواع من الكتابات تسمى المحفوظات، بها مقولات شاملة رائعة، أقرتها الجهات الثقافية الرسمية، من خلالها يمكن للمرء أن يتعلم كتابة القصائد للثرية، للأملات، الخرافات، الاعترافات، الفواصل الاستطالية، وعدداً كبير من الأشياء غير العادية، لا تلك مثلها عندنا. إن فكرة أن الانتماء بتعليم الأدب هي عملية مدمرة لفن الكاتب تبدو لي محالة وغير معقولة، أما إنها تضع فرقا بين كتاب الرواية الجديدة، خاصة في تضخيم إحصائهم باختيار الشكل، لذلك لا يمكن إنكاره.

من المؤلف أن بعض الأسئلة الصعبة حول الإمكانات الخاصة بالشكل الروائي، ما زال يجب علينا أن نسألها في وقت تتزايد فيه سوء سمعة الشكلانية. سواسعنا لو أن أحداً عمل للشكلانية ما عمله مرة أ. و. لوف جوى A.O.love joy للرومانسية، أن يفرق ويميز المعاني العديدة التي تستخدم فيها الكلمة، أما ما لا نحتاجه فهو نقد الرواية الجديدة كنتكليك صاف، مزوغة من محيطها الثقافي، تقرأ، وتشرح، وتستهلك كقصيدة ميتافيزيقية، وما لا نحتاجه أيضاً هو هذا النقد الكثير الذي يستخدم الرواية كعرض في لوحة تاريخية، وأن الرواية الجديدة هي نهاية لشيء ما أو بداية لشيء آخر، أو كعنصر في حركة دائرية، أو شاهد على انتصار مبدأ تاريخي أو هزيمة مبدأ آخر.

ما نحتاجه بالفعل هو علم جمال للرواية الجديدة.

وكخطوة نمر هذه الجماليات، أعرض المسلمات التالية:

١ - ورغم أن الرواية الجديدة غير تقليدية بشكل عدواني، إلا أنها تظهر صراعاً أقل مع تقاليد النثر الروائي من أي اتجاه رواي آخر منذ نشأة الرواية:

فكل خيال حقيقي له رد فعل ضد بعض الجوانب من الخيال السابق عليه، فسرقاتيس ضد الرومانسية، وفيلدينج ضد مدرسة ريتشاردسون المبكرة،

المحتومة المبجلة بإحساس خاص. أناشيد بوشكين جاءت من مجموعات الألبومات الشعبية، قصائد بلوك Blok من الأغاني الخجيرة، وأشعار مايكوفسكى من شعر المجلات الساخر.

برنولد بريوتش فى ألمانيا، وأودن Auden كلاما قام بمحاولة متممة لتحويل الشعر الشعبي إلى أدب جاد. ويسمى هذا وجهة النظر القائلة بأن الأدب يحتاج لى يجدد نفسه إلى العدة إلى البربرية. حين نقرأ **جويس** نستمع بتمثلة الأغاني الشعبية وعناوين الصفح والكراسات الدينية، والخيال البرونوغرافى فى **عوليس**. وقد نقرأ جيدا الرواية الجديدة ويصعبنا القلق والفرح لأن الفن الردى الذى نمله هو فننا الردى الذى اعتاد معظمنا أن يعتبره تهديدا لبقاء عقولنا، هكذا هى الرواية الجديدة، خيال أكبر وجراة أكثر، ولا ذعة أكثر مما هى فى الواقع، لأنها تحتل برحابة صدر مكانا قال عنه جاس وبارثلم، الحافة التى تقود إلى ظامرة الرعا،.

4 - الرواية الجديدة تدعم محاولة نادرة فى تاريخ الرواية قبل اليوم، بتقديم أجزاء من نسجها خالية من القيمة. ومع أن الرواية الجديدة فى تناقض مع الرواية الحديثة فى بعض جوانبها، إلا أنها تنظر إلى هذه النوعية الخالية من القيمة ليس كرمز للإسقاط، أوعدم الإنسانية، أو الغموض الاستعارى، ولا

خزيته، حتى أولئك الروائيين الذين يبدون لنا مرتبطين بطبقة خاصة، مثل **ميرديث أو هنرى جيمس**، لم يرفروا ذلك، ولم يدركوا أن الحقيقة فى كتبهم كانت نوعية وجزئية ومحدودة. عدد قليل جدا فقط. مثل **روئال فرينك**. كان يكتب إلى جمهور معين لمعرفته بحساسية هذا الجمهور الغربية. من الروائيين للحداثيين الأكبر سنا، مثل **بورخس وكورتازار ولانداولفى وأندرسون إمبرت**، فإن لديهم حساسية غريبة دقيقة تكبح لجمهور له هذه الحساسية نفسها.

وعند الكتاب الأمريكيين مثل **بارث وهيلر وينشون وجاس يوسمين** الظاهرة ويسرا كتابا لزمره معينة **كفرايك** مثلا، لكنهم يدركون أن الحقيقة التى يسبون عنها جزئية، ورويتهم غريبة وجمهورهم محدود.

3 - الرواية الجديدة تركز الملل غالبا، أكثر من أية رواية فى أية فترة كى تتمثل الفن الردى فى عصرها وتعيد إنتاجه.

ويليك Wellek و **وارين Warren** وضعوا هذا المبدأ، وإشقتاه من الشكلانيين الروس، ولبخسان ذلك بقولها، يعتبر **شكولوفسكى Shklovsky**، وهو أحد الشكلانيين الروس، أن الأشكال الفنية الجديدة ما هى إلا إعادة صياغة الأنواع الرديئة من الفن. فرويات **ديستوفسكى** ما هى إلا سلسلة من روايات الجريمة

وثاكرى ضد مدرسة الشوكة الذهبية، **سرچينيسا وولف** ضد الواقعيين المتأخرين، هناك كثير فى رواية الماضى، اختار كتاب الرواية الجديدة ألا يحاكوه، لكن الغريب أن صراع الرواية غير التقليدية بكل حجمها، قليل جدا مع الرواية للتقليدية، فلم تهاول مندها، أو تسخر منها أو تنكرها أو تحاول تغييرها وتذليلها الرواية الجديدة، أكثر من أية رواية أخرى منذ **سرفانتيس**، تختار وهى راعية بذاتها أن تفتقر عن التقاليد دون استئذان لهذا الرحيل بأية دعوة خاصة، وبدن أن تجعل فعل المغارقة نقطة بداية جديدة بالطريقة المعتادة التى أنعمت بحورية **سرفانتيس وفيلدنج وجين أوستن وفلووير وهمنجواى** ومئات آخرين.

2 - الرواية الجديدة أول نوع روائى فى تاريخ الرواية، يبحث بوعى عن جمهور خاص، وتحاول تأسيس جماعة ذات حساسية خاصة بشكل محدود ومتعمد:

إنه قدر الرواية أن تكون شكلا أدبيا للطبقة الوسطى، فى الوقت الذى تكون فيه غير راعية بذلك. لا يوجد روائى كلاسيكى يخاطب طبقة معينة أو فترة تاريخية معينة أو مكانا معينا، كل هم المؤلف أن تكون كتبه واقعية، ليست واقعية طبقة عليا خاصة، أو واقعية محاطة بمكان وزمان، بهذا المعنى كان عمل الروائيين الكلاسيكيين بوجه لكل فرد، فى أى مكان، لزمانه ولزمان

كإشارة للناس أو العدمية، ولكن كعمل إيجابي يعبر عن بكارة التجربة.

في روايات ريتشاردسون، البعد معروف تماماً ومؤسس بذات، معطيات الرواية، أماكنها، أشرافها، أحداثها، كلها محسوسة، ترجع إلى ريتشاردسون، كما تتركها الشخصيات، مما يعطى أنها ليست مدركة فقط، ولكن تأخذ قيمتها في العمل الروائي.

وبإيجاز، فإن كل شيء عند ريتشاردسون له قيمة عدد الشخص الذي يراه ويفتله إلينا، هكذا كان الأمر في الرواية، أن ترى الشيء يعنى أن تعطيه درجة، تفصل أو تستهجن القيمة المعروضة، إحدى طرق كسر هذا الإلزام للقيمة، أن نجرب بوجهة نظر أخرى، كما فعل جون دوس باسوس مثلاً، في تلك الفقرات التي وصفها في رواياته لتبدو وثائقية، غير منتقاة، مسجلة بآلية. أو تتبع طريقة أخرى، وهي أن ترتب عناصر الرواية مسلسلة أو بشكل عشوائي، بحيث تعمل طريقة التقدم على تقليل إمكانات القيمة التقليدية، وهو تكتيك قديم خدم غزارة وحياة رابليه، وسفرية سونيت، وفوضى ستيرن الترابطية، وروايات بيكيت في المحاولة الأكثر إدراكاً وتنقيذاً في الأدب الحديث، لتقليل ثبات القيمة في تركيب الجملة والترتيب التقليدي، وفي فعل السرد نفسه، لكن كل ذلك لخدمة رؤيته العدمية.

أما في الرواية الجديدة، فالعدمية مازالت موجودة، لكن لا توجد بذية للقيم

من الممكن أن تتحرك في فراغ بيكيت. الاختلاف هو أن الرواية الآن تملك رفاهية أن تأخذ كقضية مسلمة، ما كان على الروائيين المحدثين أن يجتهدوه. فلا يحتاج كاتب الرواية الجديدة أن يجهد نفسه ليثبت الميث، أكثر مما كان على الروائي الفيكتروري أن يجهد نفسه لثبت قيمة أخلاقية مسيحية.

• الرواية الجديدة تقدم بثبتها خالية - قدر الإمكان - من العمق الجمالي والفلسفي.

بمعنى ما، فإن كل الكتاب تقريباً يقاومون العمق. شخصية جورج في رواية إشرود Isher Wood رجل عذب، شخصية مدرس الأدب الإنجليزي، يسأل تلاميذه عما تدور حوله رواية لأدوس هكسلي، وعلق الروائي «جميعهم تقريباً برغم تأهيلهم الأكاديمي، ما زالوا يعتبرون بشدة أن حول، هذه عمل ثقافي مضجر. وبالنسبة للأغلبية التي اعتلت بمدخل «حول» متى أصبح طليعة ثانية لديهم، فهم يحملون بأن يكتبوا كتابهم الخاص عن «حول» هذه، عن أعمال فوكنر أو هنري جيمس أو كورادو، مبرهون على أن كل الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل هي لا شيء، هؤلاء أيضاً ظلموا قدرة لا يملقون بشيء».

ولقد اشكى روائيون ونقاد كمبول بيلو وهاري نيسكين ومباري ماكارثي، من ميل للقراء للبحث عن رمز فيما قرعوه، حيث لا رمز يقصدها المؤلف، كل رواي يحترم نفسه مضطر

لمقاومة الطرق التقليدية الآلية لاكتشاف المعنى، والنسق والمضمير في أعماله. لأحمد يحتاج لأن يقال له: إن الأدب الحديث أدب رمزي ومتعدد المستويات وأنه يدعو المرء إلى التأويل أكثر من أي شيء منذ النمود. إنها الصفة الوحيدة التي توحد وبشدة كتابا مختلفين مثل: لورنس، وتوماس ماسان وبيروك وسيلين وماكولم ثوري، إن قصدهم من استخدام هذا التكتيك؛ الذي يسمح بإصدار أكبر رنين ممكن، هو تقديم مساحة واسعة من المعنى، والإصرار في كل إشارة على وجود مستويات متعددة من العمق في النص.

البعد المضاد لذلك عبّر عنه ويثي سيلير، في الثباين بين الملاحظة العلمية الآن والنماذج الكلامية للفكر الطبي «المعطيات هي النسق، صلاية مادة الواقع يمكن أو لا يمكن شرحها بالقانون الطبيعي؛ الأحداث تقع فالأحداث حقيقية».

وفي مكان آخر يقول: «الروائي أو الرسام المعاصر يشبه العالم المعاصر، فهو يرى أن العادي والمألوف واليومي والسطحي هو الأكثر غموضاً، وهو المتعذر على العقل والشرح والطريقة. اللحظة الآتية كإفنية في ذاتها. هذا الإدراك قاد إلى تواضع جديد وإحباط جديد، لو كان المعنى ظاهراً على السطح فإن شرح العمق قد انتهى، ويصبح الطارئ العارض أكثر حقيقة من المطلق والمجرد. أصبح مشتركاً في النسق القديم للمعنى - نيوين والبرتي - الروائي

والرياس والممالك قصروا لنا الأطوال. أن نقبل بالطارئ والمعارض معناه أن نعرف بلامعقولة الواضح، ونستغنى عن الحاجة للحساب المنطقي لكل شيء، بالسبب والنتيجة، بالفعل ورد الفعل.

استقى «سقيز» معظم أمثله من الرواية الفرنسية، ولكن ما قاله يطبق بشكل ملحوظ على كتاب الرواية الجديدة من الروائيين الأمريكيين، فمعظمهم يشتركون مع الكتاب الفرنسيين في كل شيء هذا استهجان الحق. لا توجد أية قطيعة أوضح من هذه بين الرواية الجديدة وبين كل من الرواية الحديثة والرواية التقليدية المتأخرة. العزم مثبت لأن يكون الظاهر هو المعنى، وإمكانية المستوى الرمزي تكون دائما قليلة، والمعطيات هي الشئ الذي نسير عليه، والأدع شيئا بين الأسطوري سوى المساحات البيضاء كما قال بارثولم.

٦ - إن الرواية الجديدة تعطي نفسها مساحة واسعة للأخذ من تقاليد ألهم أكثر من أية رواية أخرى منذ بداية الرواية.

فالرواية الكلاسيكية تتلوه وتختلف في درجة انتمائها لجماليات ألهم، من الدقة الضحلة لثولا، إلى الانطواء إلى الداخل وغير المباشرة لعشرات من الآخرين الذين يمكن أن نضعهم ضمن نوع ما من الطريف. إن من الصعب أن نتخيل أية رواية كلاسيكية تقدم نفسها إلى القارئ، أساسا، على بنية أدبية

نفسية، أو رمزية، أو أسطورية، أو أساسا كروية خاصة جدا. عند قراءة أعمال لأدباء مختلفين مثل سكوت أو هنري جيمس أو مدام لا فاييت أو تولستوي، ننظر إلى القول، حسب عبارة ترولوب «تلك هي الطريقة التي نعيشها الآن»، أو نقول: «تلك هي الطريقة التي يجب أن نعيش بها»، هذا وهناك من وأترو للينجراد ومن ياث إلى ليما، أو نقول: «نعم .. تلك هي الطريقة التي لا بد أن تبدو عليها الأشياء». وما يمكن أن يقوله الناس ويفكروا به.

من الصعب أن نرى الرواية، بتربيتها الكلاسيكية، يمكن أن تتجاهل هذا التقليد العام، دون أن تصبح نثرا آخر لعلقة له بالرواية.

في مقال كتبه إرنست هاو Irving Howe منذ عدة سنوات بعنوان «الجمتمع ورواية مبادئ الحداثة»، لاحظ عدم الاهتمام النسبي بالحقيقة الاجتماعية، في الفصول الدراسية والمعاهد المختلفة والطريقة التي تتميز بها كتابة الرواية آنذاك، كروايات سالنجر، وموريس وهيريت جولد وسول بيلو، وكان الأمر عملية قهرية. ومالم يستطع للتدو به هاو في ذلك الوقت هو درجة البعد عن النبض التقليدي الروائي، فالتقص للتزايد في الاهتمام ليس فقط في السائد وما شابه ولكن في صلاية النوع الروائي نفسه، الذي بدأ أن الرواية في حاجة إليه لتحصيل. أحد أسباب ذلك هو إحياء الأشكال ما قبل الروائية، والأشكال الخرافية، وأعمال الواقعية الأولية، التي

ظهر صداهما كثيرا في الرواية الجديدة، مما سمح للمؤرخ من القوة من الإبداع ذاته لا من الصلاية الواقعية التي تعتمد عليها الرواية في الأصل. فأصبح بإمكاننا أن نقرأ صفحات كثيرة لثوران، ولاندولفي، وبورخس، وبارت، وبارثولم وكوفي، ببهجة دائمة وسرور، من الصنعة المعروضة، وبإحساس دائم بأن الرؤية في صميم حياة المرء الداخلية، بشكل غريب، ومع ذلك لا يقول - ولو مرة واحدة - بأن هذا هو الشكل الذي تبدو عليه الأشياء. وأن تلك هي الطريقة التي نمضي بها الوقت أو التي يتكلم بها الناس في الواقع، أو يعيشون بها.

٧ - وأخيرا فإن الرواية الجديدة عموما، مع بعض الحالات القليلة السابقة عليها، تسعى لتقديم فعل الكتابة بوضوح وثبات، كنوع من اللعب.

في روايات فيلدنج أو جين أوستن أو ديكنز أو ثاكوري، فإن فعل التأليف يقدم إلينا بشكل يبدو فيه ممتعا وصعبا، عملا كاللعب لكن مؤلفه يحمل مسؤولية أخلاقية ثقيلة. وبلا شك أن الصنعة تابعة للعمل الشاق، وأن نشاطات الإبداع، وفرحة الخلق، دائما أقل اعتبارا من العمل الصعب لتأليف كتاب كبير حول موضوع جمالي واضح، وأن المؤلف يشعر بالمسؤولية الثقيلة نحو جمهوره ونحو الأدب نفسه كمؤسسة ثقافية. لو أن الرواية اخترعها فارس مختال، وشاعر من القرن السابع عشر، أو كان حجر

للزاوية لتقاليدها العظيمة ككتاباً مثل رابيلية أو برونو، لا استطاعت أن تتخلص من حملها الثقيل المتمثل في الجدبة، سواء العبء الأخلاقي أو المهني، ولأصبحت اختراعاً لتزكية النفس، ومقياساً كبيراً للمتعة، ولم يكن آنذاك ضرورياً للتوحيش أن يعمل بالصعوبة التي عمل بها، وأن يخبرنا بأنه عمل بصعوبة لجرح البرجوازية بالرحمة، وأن سم مدام بوفاري أثر على حيويته، وأنه كان يجب عليه أن يحرق في كل كلمة كتبها.

بينما الرواية الجديدة، من جهة أخرى، ترقى باللعب لتجعله في مركز الدوائر الواضحة التي تحيي العمل وتنعشه. إن «جون هارث» مثلاً يفعل عدة أشياء في أية رواية من رواياته: يفكر، ويكد، يشكل ويأمل، يستسلم ويبدأ ثانية، يخطئ، يتوقع، يتعلم، يتقدم، ويحاول ألا يتقدم. إن يدهشني، وإن يدهش أحداً أن تقول له المصفورة: إن هارث لا يكتب، وإنه في حالة يأس، وقد استنفد طاقته الكتابية، أوجد شك في أن كتابة

الرواية بالصدفة لهارث هي في أصلها فعل من اللعب! قد يختلف المرء مع بعض تفاصيل كتاب روبرت سكويز «صانعو الخرافة»، ولكن لا أختلف إطلاقاً مع المعطيات التي يقدمها.

إن الرواية الجديدة يمكن تمييزها عن الرواية التقليدية على أسس استخدامها الخرافة، واستعدادها أن تسمح للفعل للخلق بإبراز وعي الذات، وأن تستغل ذلك الفعل بحب، وإحساس باللعب، وكاختراع من أجل الإبداع ذاته، من أجل المتعة. ■

ق فلأبدأ - لا بداريل - ولكن
بزمسيل له في «الارتزاق
الفكري»: برنامج سبتمبر - في عام
١٩٣٨ - أي ما يزيد عن عامين قبل أول
لقاء جمع بين داريل وسبتمبر في أثينا -
نشر سبتمبر في New Verse (الشعر
الجديد) قصيدة تلم عن إرهابيات حب
للرجال الذي سوف يصنع حياته كما
كان قد صنع حياة داريل أيضاً.

كان عنوان القصيدة Picked Clean
From The World، ما استخلص من
الحياة - وهي تكشف عن تلك الرغبة
الأزلية المحمرة، لترك الجبال واكتشاف
الأمكنة الجديدة وغير المألوفة - وتنتهي
القصيدة - ولكنها بمعنى آخر تبدأ أيضاً -
ليس بعيداً عن مدينة أثينيون عند
«البون دي جارد، Pont Dy Gard»
«الساخون النافرون إلى أعلى /
تأخذهم الدهشة / حينما يرون
الجسر الروماني / بممراته
المحمولة على أقواس من الطوب
الأصفر بمنحنيات واديه الجافة /
يملا كافة السماء من ناحية / أبدى
ومخيف برمزيتة للترحال».

يسبر سبتمبر عن شوقه الأثيني
لنهايات حضارة البحر المتوسط، وكذلك
يكشف عن تلك الأنماط من الرغبة
والتمرد، التي تؤدي إلى الترحال بعيداً
عن الوطن، وتكفل مشاعر الدهشة، وقد
تؤدي إلى المجازفة. بيد أن هذه المنطقة
من فرنسا لم يكتب لها أن تكون مكان
السكن الدائم لسبتمبر، مثلما كان حال
داريل، وإنما جمع الكاتبان نقطة البداية،

أهمية المكان الآخر: مصر، مرة أخرى في خماسية أقينيون روجر باون

باحث في جامعة أريزونا، له دراسات عديدة عن لورنس
داريل، والأجائب القويمين في مصر.

ترجمة: هالة حليم



فقد ولد الاثنان في الهند، ولذا فجدورهما في المستعمرات .

لقد مثلت الهند أول «مكان آخر» في حياة داريل لكنها أيضا كانت بمثابة أول وطن له . فقد ظلت الهند الحياة الأخرى التي تلتمع في ذاكرة داريل كمادة للكتابة لم يكتب لها أن تنصل وتتحول إلى نص أدبي . فهو يعلق : «لقد كتبت مثل نقطة أخذت علوة، ووضعت على بعد أميال من المنزل، نظاما حاولت أن أعود» .

ولكن قدره الشخصي وظروف الحقة التي كان يعيش فيها أدبت به في منتصف الطريق إلى مصر، تلك حلقة الرصل بين الغرب والشرق، كما ذكرنا في سيباستيان، فحتى عندما اضطر داريل إلى الفرار من وجه زحف قوات المحور عام ١٩٤١، كان مدركا أن حضارة اليونان القديمة التي أسرته لمدة ستة أعوام كانت «مأبها في مصر، وبالتالي في الهند» .

فهو يقر أنه لو لم تحدث الحرب لكان أكسمل من أن يواظب بحسه في هذا المجال؛ «لم تكن مصر تستوعب اهتمامي، كنت سعيدا في اليونان» .

يدعي داريل أن ثمة عرافة كتبت له بمرقا في الشط الجلودى للبحر المتوسط، ولكننا نجد أيضا تذبذبات ماهرة في إحدى القصاد التي كتبها في كورفو «تركيبة مصرية» Egypt Pastiche، (١٩٣٨) حيث يأتي «عيق الموت» من الجنوب فيغزو أويونا. وكذلك نجد في

الكتاب الأسود «الرياح الشامسية المغنة برائحة بلاد العرب»، تلك الرياح التي تجلب معها «تراب مداخن للمصحراء الدقيق، وكذلك «اللهجة العربية للموت» . وإن تلك «الكنة» تظهر في خماسية أفيلون حيث تأخذ شكل طقوس للمذهب الغنوصي في مكابرو Macabru مثل أكل لحم المومياءات المجفف أثناء «طقس القتال» . ويظل «الطباب» نفسه مسموما حينما تخرج «مياه النيل للحديقة» جنة نوى من تابرته المنصل وتجرها «مندرجة في مسار النهر» تجر لأفانف كفها، أزلية كأي مومياء فرعونية .

وفي نهاية كوينكس Quinx يعظم الأمير «السفر إلى القاهرة فجرا» بسبب نبوءة موت، ويتخذ «موكب جنازة» الأميرة يلوى في طريقه بين القاهرة والإسكندرية .

ولكنه من أول زيارة له، أدرك داريل أن مصر تكمنى مجرد مظهر المقابر والحضارة التي «تجمدت بفعل الموت» بل أدرك أن لمصر سلطة واسعة نابعة من الأساطير التي تختزل فجر الحضارة «جدور كل أدياننا... ورياضياتنا وهنزياننا» . كذلك فإنه، على المستوى الشخصي، كانت مصر لداريل بمثابة سالب باهت، ولكن يمكن التعرف عليه للصورة التي التقطها كطفل. كما مثلت بالنسبة له صيغة أخرى للحياة الاستعمارية المفرطة في الغزابة والتي كان سبق له أن خبرها. ولا شك أنه مع تطور رباعية الإسكندرية وخاصة في ماونت أوليف، «إننا نرى

داريل ذلك «الخارجة الإنجليزي» - وهو النور الذي رسمه لنفسه - يصارع لكي يحل إشكالية جذوره الاستعمارية في عالم قد دمر تلك الجذور تماما .

يمكننا أن نزع أن مصر كانت بمثابة خط فاصل وأهم من اليونان في أدب داريل. إن ذلك الإحساس بأن لمصر دورا حيويا كخط فاصل هو ما يشير إليه بروس دراكسيل في مسيو-MON SIEUR، مصر كتجربة فصلت حياتنا القديمة كما أفانها عن تلك الحياة الجديدة التي لم تر الور بعد، ولم تتحدد معالمها. فما زالت ردهة مملة بأصداء فيرات، لقد كتب داريل أقوى قصائد في مصر، وتلك «الردهة» فجرت أهم أعماله الروائية .

ثلاثة أعوام بعد أن بدأ داريل كتابة أول جزء من الخماسية، مسيو-MON SIEUR، بحث عنه بيترآدم في قرية سومبير لثاني حلقة من برنامج «روح الأمكة» Spirits place (الذي أنشجه تليفزيون B.B.C) فوجد داريل سعيدا بحياته في فرنسا، وغير مهم بمصر، فحول مسافر ١٩٤١ المنكوب إلى مسافر ١٩٧٧ «الفاخر المماس» . تم إقناع داريل بترك منزل في لاندجوك وسافر مع بيترآدم وياقي المجموعة إلى بلد لم يكن قد رآه منذ ثلاثين عامًا، فإن زيارة القاهرة والإسكندرية وأسوان قد تمت بين أول وثاني جزء من الخماسية، وقد تكون مصدرا لبعض التفاصيل الثانوية للرحلة الليبية في كرنستانس-CON STANCE، لكن هدفى هذا ليس التفتيق عن تأثير تلك الرحلة الواقعية على المادة

الثالث من كونستانتس وعلى لسان «بلانفور»، فهي تعيد للقارئ إلى الإسكندرية على ظهر ريفت الملك فاروق إلى قصر المنتزه بمنماتاته الشرقية.

وبلى ذلك رحلة أخرى في الليل، وهذه أيضاً يرويها لنا «بلانفور»، بنبذة المحاضر المفسر: «إن شعب الليل أيضاً له خصوصيته وتميزه، فيختلف الناس هنا عن المصريين الدنيويين...»، فعلى ضفاف النيل يجلسون على القنوط المتقاطعة، ولكلهم دائماً ما يجدون الوقت لإلقاء التحية بأصواتهم المبحوحة داعين عابر السبيل أن يجالسهم ويشاركهم طعامهم... فهذه المحاكاة الواعية للخطاب المستشرق تدل على إدراك داريل أن «المكان الآخر» قد أخضع بلا رجعة إلى عرف أولاده مأمونا وخاليا من الغموض. ففي الجزء الخاص بما كابرو من مسيو يعاتب دريكسل «الموضوعي» بيرس لوقرعه تحت أسر الرومانسية الزائفة لدليل «ماري». ولكن كليهما يستخدم البذرة نفسها في النهاية، تلك البذرة التي ترن أسداؤها في صوت بلانفور في كونستانتس.

وهنا نتذكر تحذير «هرمسواردن» لماونت أوليف ألا يخضع «الحمى الرومانسية» عن الحياة البذرية التي نجدها في كتب «بل» و«لورانس العرب»، ونتذكر أيضاً خضوع «هرمسواردن» لتلك الحمى الرومانسية نفسها بعدما بلحظت حين يسرد رحلة الصحراء.

من جانب للقارئ يبرز الإشكالية التالية: إن مصر «الجديدة» هي - إلى حد كبير - نص قد سبق تحديد معالمه. ففي ربيعة الإسكندرية، كما ذكرت في أبحاث سابقة، يشارك داريل برعي في خطاب الاستشراق. فيقدم الشرق من خلال تصوص استشرافية أخرى، وبذلك فإنه في آن يبني ويهدم نص المستشرق في الرحلة من «جوستين» Justine إلى كليا Clea.

أما في الخماسية ف نجد محاولة لاستعادة تلك الدراما الاستشرافية، فيصبح الفعل الأدبي - كإعادة تشكيل الواقع - ضحلا. فهذه الدراما الاستشرافية الجديدة في الخماسية تنقصها الشحنة التوتورية التي نراها في الربيعة والتي تتمحور عن استعادة تقاليد النص المستشرق، وهدم تلك التقاليد في آن. وهذه «استراتيجية» قد حللها بدقة «كريس بولجي» في سياق آخر بقوله: إنها «ذلك الفعل المزوج الذي يلغى للفرابة ويعيد تأكيدها في آن واحد، فيؤكدها ويلغيها معاً».

وتعد الرحلة إلى ماكابرو أولى عدة زيارات إلى مصر في سياق الخماسية، وفي هذا الجزء الأول - وبعد الاحتفال في الجامع - يضيف الراوي «دريكسل» سرده أرحلة نبيلة، ومن ثم يختتم وصفه لهذه المغامرة بعبارة «رحلة إلى مصر الفرعونية خارج نطاق الزمن» وهي عبارة تحمل خصائص خطاب أدب الرحالة في معالمه الجلية البارزة. أما عن «رحلة إلى داخل مصر» وهي الجزء

المصرية في خماسية داريل، بل إنني أرى رحلة العودة لداريل إلى مصر - وقد دامت ثلاثة أسابيع - أنها كانت بمثابة إعادة خلق متوازن لمصر في الخماسية. وبالرغم من أن داريل استعاد ذكريات حية عن الفترة التي أمضاها في مصر، كالأحاديث، ورغم زعمه أن «بذبات» وأصداء البلد ما زالت ملموسة، إلا أن عودته كانت عريضة ساحل وتغلق آثار ماضيه أمام عدسة الكاميرا.

ويبدو أنه وهو السائح - سواء كان ذلك من خلال روايته «الواقعيين» أو «المتخيليين» - يبدأ داريل تلك الرحلة الثانية لاستعادة مصر في مجموعته الروائية الأخيرة. (انظر: Julius Rowan Raper, NARCISSUS From Rubble: Competing models of Character in Contemporary British and American Fiction).

ففي «مسيو» تبدأ رحلة العودة إلى مصر في الجزء الثاني من الرواية، حينما تخرج المجموعة على ظهر الجياد من الإسكندرية متجهة إلى الصحراء، وبذلك نلتقي مع أول كليشيه الرحلة أدبية في الخماسية، فمن لوحة القرى «المعتقة» المكتظة بالذهب، إلى تلك التي يلغى السراب في أخيلته، إلى مدينة الموتى شبه المنقوتة، إلى المشرق، ثم المواد والاحتفال في الجامع. يتكرن ذلك برؤية هرمسواردن في ماونت أوليف عن رحلة الصحراء مع نازول وتمسيم للاحتفال بمولد «متنا دميانة» وحضور اجتماع الأقباط. وهذا الفعل الاستعادي

ورود فعل القارئ لاستعادة النص السابق. ما هي إلا استجابة لإمادات داريل لذلك النص السابق. وعقب النص السابق يظهر أكثر وضوحاً في سيباستيان. Sebastian.

فنبداً هذه الرواية الرابعة من الخماسية بقرار الأمير أن يعود إلى مصر مع «أفاده»، وفي أثناء الاستجواب تكتل أسماء سيباستيان : «سيباستيان، توما، يتاح، أفاد أفندي». وبعد نفسه يستعيد نفسه السكندرية، نفسه المصرية. فتلاوة كل اسم كانت كخلع كفن مومياء، كانت كخلع ضمادات شبابه الهش، وعملية المراجعة والرجوع وخلع هوية سابقة، هي صورة مناسبة لإحدى دوافع داريل في الخماسية.

فحين سرعان ما نجد أنفسنا نأمل «الكون الترائي» على حد تعبير برسواردين، ونسائل عن مصير كايوديسترها، ونقابل «ملهباً» وهي تتناول المشاء في الأوبرج بلو، ونسترق السمع لكلمات «ذلك المتطفل الغبي، اللواء مسكين، وكلمات مملوك باشا ونشم عبق عطر جاميه دولا فيي» كل ذلك وأكثر في «تلك المدينة الكثيفة» مدينة الشهوات المعدنية والجشع والمال. فبالفعل نجد أن الرباعية لم تنفد دفناً كاملاً، وحينما تخرج من مقبرتها نجد صورة مصر عامرة لا بالزلازلين الأوربيين أو المصريين الذين يبدو أن مكانهم - إن لم تكن جذورهم - في أوروبا (وهم شخصيات الخماسية) ولكن بجموعة شخصيات أقدم وأكثر ثباتاً: فيتم

القبض على الشخصيات المشهورة كالعادة ويقومون بأداء سريع لأدوار خيال الظل. في مسمو، حينما بحث برس رفيقه أن يستغفروا «وجود أشخاص آخرين لا تزال أفعالهم وأفكارهم عالققة في الهراء»، نتأكد أن داريل يومئ إلينا أن نلحظ وجود تلك الأشباح الأخرى، غير الأشباح للتاريخية.

ومن خلال دراكسول نتعرف على بعض السمات الآخرين، فهو يشير إلى رفيق رحلته إلى مأكبرو بأنهم «حديثو العهد... نأشوا للقبور المعمرين» الذين يستكشفون مكاناً قد استندلت طاقاته التاريخية سالفاً. ويعني آخر... فإن أولئك «حديثو العهد» يحاولون أيضاً أن يشقوا طريقاً في مادة أدبية قد استنفدت قيمتها كقص. «كان ياما كان» تلك اللعونة السحرية في خاتمة، كليا، تصبح «كان ياما رواية» حينما تبدأ الخماسية في رحلتها الأكثر امتداداً وتعقيداً.

فالرباعية كانت. كما أشرت. توليفة من نصوص أخرى. لإدواره لين، ماكفرسون، ثالوث، كيلي، فلوير، غرومر، وآخرين. وكانت أيضاً بمثابة نقد لتلك التركيبة المستشرقة. لا يسهل داريل أن يهدم الرباعية في الخماسية، فبدلاً من ذلك، نجده يورد الأعيب خفيفة من للتناص الأدبي، غير مستعد أن يخوض في اكتشاف كامل لإمكانات التجربة أو غير قادر أن يبحث عن رؤية جديدة لقضية مصر. حين أن نقال من شأن تطورات نثر دراييل ونفقات خياله التي لا تخنل.

فإن مصر في الخماسية هي خلفية عذبة الأولون، لأحداث وحبيكات محددة وشخصيات. أكثر منها بناء درامياً فالرغبة في العودة واستمرارية البحث في ماهية مصر لا شك فيهما، ولكن مصر المكان الآخر، الهوي تفتني تدريجياً مع كل محاولة لاستعادتها، والذكرى المنقرطة في الغموض والغربة تصبح شيئاً فشيئاً فاترة. ومثل سراب الصحراء، تكبدى فرص جديدة ولكنها أبداً لا تأخذ شكلاً نهائياً. فوصف القاهرة أثناء الحرب في كورستانس، مثلاً، يدير فضولاً ولكنه سرعان ما يمر. وفي لوليا Livia يتذكر الأمير هزاد شبابه «مسكرتير شاب للسفارة، في لندن (أي صورة معكوسة لما ولت أوليف في مصر) وانطباعاته عن إنجلترا والإنجليز، فيحل نظرة المستعمر محل نظرة المستعمر فيما يصفه «بيير بورديو» بأنه «رد المستعمر كاستجابة «لغدى» المستعمر. ولكن داريل، مرة أخرى، لا يستغل فرصة تعبير حلقة مغارقة أخرى في سلسلة اللقاءات بين الشرق والغرب، كما صقلها وأجاد تقديسها في «ماولت أوليف».

وإنني لمدر أن البحث الدائب في مخاضات «الحب» الرواية، وأسرار كتابة الرواية له ألقا أروع ومواضع أخرى سوى مصر، ولكن ما يتضح جلياً في خماسية أفينيون مع تطورات الحكاية المعقدة، ومع اكتشافات الرواية داخل الرواية، هو أن أهمية المكان الآخر، قد اضمحلت. وقد نقول: إنه لا مفر من ذلك

- رغم استمرارية الاحتياج إليه، ففي الرباعية كانت مصر مرتبط بالفرنس، ومصدر الإشكالية، أما في الخماسية فمصر مجرد أحد البلدان، وموقع تاريخ شخصي وتاريخ «نصي» ومصدر حلم مغرط في الغرابة، ولكن إذا كان داريل يلعب دور كاهن هذا العلم، فإنه أيضاً لمدرّك أن ذلك المكان الآخر - أي مصر - قد أصبح يحمل علامات عميقة لمسار مكتب التاريخ والحضارة.

فداريل يعرف أن عالم ما بعد الحرب خلق صيغة جديدة للعلاقة بين الفرد والمكان. وهو يعبر عن وعيه بذلك

دون مواربة في «العطش الأزرق»، - حيث يتكرر هو وأخوه وهما يزوران بيتهما القديم في جزيرة كورفو ضمن مجموعة من السائحين - وكذلك في جولة لهما في سبيليا - Sicilian Carou sel فكما قال «بيير باولو بازوليني» في إحدى المقالات التي كتبها في أواخر الستينيات: «لم يعد هناك وجود للمكان الآخر ... فكلنا هنا».

حينما قام داريل بحفر ذلك «السرداب»، للعودة إلى الرباعية - على حد تبهره في المحاضرة التي ألقاها في مركز بروميدو الثقافي في ١٩٨١ - فغالباً

ما كان ولا يزال يبحث عن «الآخر» الغريب، ويحاول أن يعود إلى الآخر الأولي وهو المبدأ الذي دائماً فضله الهند، ولكنه في تصويره لمصر في الخماسية يكتب في نهاية الأمر نوعاً من أدب السياحة الرتيب. فمؤثرات الذاكرة الشخصية والحرب والإمبراطورية ونهايتها لم يعد لها الواقع الحيوي نفسه. فالمساحة، في النهاية، تذل على غياب المفاجآت، وغياب «الدهشة»، السياحة تمسخ تجربة السفر، وتحرّم المسافرين من ذلك الإحساس بالدهشة والمجازفة الذي خبره سنسر في القصيدة التي بدأت بها المقال. ■

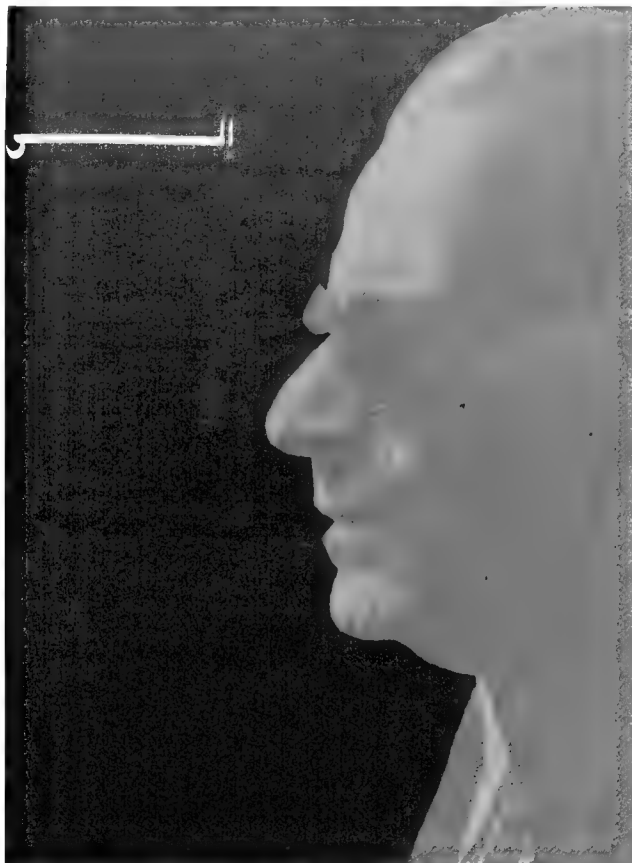
الفكر والغايات

إلى طه حسين من محمد مندور وعلى حافظ

٥٢ إلى طه حسين مع تحيات محمد مندور، ومحمد على حافظ، تقديم: نبيل مرج.

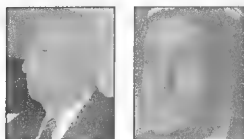
٥٦ رسالتان بالفرنسية، من محمد مندور، إلى طه حسين (باريس ١٩٣١) وكفر

مندور ١٩٤٠. ١٦ رسائل على حافظ إلى طه حسين (١٩٣٠-١٩٣١). ٧٤ نصوص ووثائق.



طه حسين

مع تحيات



محمد مندور و محمد علي حافظ

في عدد ديسمبر من العام الماضي كنا قد نشرنا مجموعة مهمة، متكاملة، من رسائل الناقد الكبير «محمد مندور» إلى عميد الأدب العربي «طه حسين»، وفي آخر رسالة ورد ذكر «عليّ حافظ»، كشريك لمحمد مندور في العلم ، كما كان شريكه في المحنة التي مرا بها سويا، إن كان أثناء بعثتهما إلى فرنسا ، أو بعد العودة.

وفي هذا العدد ننشر مجموعة أخرى من رسائل محمد مندور مترجمة عن الفرنسية علاوة على مجموعة مهمة من رسائل «عليّ حافظ» إلى أستاذه «طه حسين»، بالإضافة إلى ثلاثة نصوص وثلاثة تقارير مهمة وجميعها تنشر لأول مرة.

تقديم:

نبيل فرج

Hafiz

4 Avenue des Champs
Paris 101

استاذي العزيز

أرجو أنك أعفيتني على ذلك إذا أرسلت لك من حينه
خطابتي لا أعرف ما يكون أثرها عليك وأنا لا أريد أن أزعجك
وامتلاكاتي أنا صغيرة فبذلك فبقى أن أكتبه بغيره
وما يزال بين وجهي إجماع فطوري فربما لا أكتب شيئاً لك إلا سائلاً
بالتفويض من أجنبي وفتى ولكن يقال إنك ستوسط المدرجات
يخفى أنه قد وردت من كل طرف وأنا يدرك أن ستوسط المدرجات
(١٠ من ١٠) فقلت في الجواب واستعملت كل ما أملك في غير موضوع
أما ثم التفت فأتانا في لائحه من الفرنسية والذين يتألمون المتوسط
بهم وأنا أشتغل بالذين مع الاستاذ "M. de..." الذي حدثك
عن باريس وأنت كما استاذنا ساعدنا بالسريرة في إجابتي بإجابتي قال
في ذلك الاستاذ مرثا أنا أظنك شطارة بالذين في آخر العام لأن
أمرتك وأمره فقلت لك ذلك بعد أن لم يأتني شيء فاجعلني بغيره كما ينبغي

وقد عرفت هذا أبعث على الاستاذ مدرسي في الكلية دي فرانك فدان
لزيارته فلما زرته سألتني عن حاله وأخبرني بأن أمه أساءت إليه
في هذا الأمر وبما أن في إنشائي فقلت وأنا أذهب إلى بيته
مؤملاً أن أسمع وقد شككت بالاستاذ كونه فقلت يا سيدي نعمه قد أم
البرية والحب " فقلت في نفسي " على من يكاد من "

وقد أحبتني أمي فبذلك فقلت بجد من رجال البارون الفرنسي ودفعتني
في هذا الحق عند ذلك فقلت " Consulate " فزكتني بيته ببيت علي
أظن أنا أيضاً سائلاً فلما رجعتك أنه لم يأتني هذا أمي على أنه تم من
فركت قلبه أرمضك فداؤس من به أألمه بشيء

والذين قالوا دي ودفعتني

باريس ٧ مارس ١٩١٤

Mon cher maître

Enfin - me voilà ^{enfin} ~~enfin~~ ^{enfin} Proppichy, vous le fameux
mot de Rousseau : "il nous faut beaucoup de philosophie pour
voir ce qui se passe autour de nous" ou est autour de Hegling.
"What should they know of England

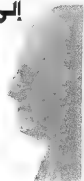
Who only England know"

Eh bien j'en suis là et mes visions de l'Egypte sont presque apocalyptiques
Dans ce pays tout est à refaire et avec une énergie farouche. J'ai
la ferme conviction que nous recueillerons les suffrages d'une multitude
de bonnes volontés pour peu que nous sachions les faire sentir
leur misère et notre bonne volonté. Aussi je me sens saisi d'une
fièvre d'espérance. Le tout est de se débarrasser de cette âme de valet
qui mine tant de gens par ici. Je suis stupéfait de voir à quel point
sont mal mis jeunes frères caniculaire au Basilairent. Ils ne comprennent
rien, ne comprennent rien de ceux qui ont la tête un peu remplie - ont
bien de l'avenir un peu formée. Le mal est dans les livres et les
professeurs. En quelques livres que j'ai eu entre les mains sont de la ^{plus} basse
vulgarisation et de la plus fausse - ils sont sinistrement purgés de tous
ces détails précis qui sont seuls à féconder les jeunes esprits. Vous savez
certainement mieux que moi que les idées générales que les autres élèvent
pour nous ne nous sont d'aucune utilité. Ai-je besoin de vous dire que le goût
littéraire, la critique des textes et tant de mots qu'on en fait des sciences

محمد عبد الله مندور
الجنة (مشرقة)
محمد مندور

إلى طه حسين مع تحيات

.....
.....



ظروفه الخاصة، في الفترة التي كان يبحث فيها عن مكان له في الجامعة أو في الحركة الثقافية، يتيح له أن يؤدي فيه رسالته الفكرية، بعد تسع سنين من البعثة، (من ١٩٣٠ إلى ١٩٣٩)، عاش فيها مندور في باريس بالطلوع والعرض. اختلط بأهلها، وعرف لهرها وجدها، وكتب في صحفها، وامتزج بثقافتها النغذية إلى حد الشعور أنه أصبح يفكر بالفرنسية لا بالعربية.

وكان مندور يعتبر هذا التحول في عقله بمثابة نقلة جوهريّة في منهج حياته النقدية التي اتسعت. بفضل هذا التأثير. بالدقة في فهم النصوص، وبالعنى في تفسيرها ومقارنتها، في ضوء وعيه الحاد بطبيعة الخلق الفني كإضافة إلى الحياة، تستمد مادتها من تجارب كتابها الشخصية، والاجتماعية، والخيالية.

وقد ظلت هاتان الرسالتان الفرنسيّتان مع رسائل مندور العربية، وغيرها من رسائل تلاميذ وأصدقاء طه حسين، مطوية كغصفا اتفق بين أوراقه طوال حياته، لا يذكرها، أو يذيع منها شيئا، أو يبيع قرامتها لأحد.

وبعد رحيل طه حسين في ١٩٧٣، انتقلت ملكية هذا الكنز الأدبي للشمس إلى زوج ابنته، محمد حسن الزيات، الذي سلمني إيّاها في ١٩٩١، حين اقتريت الصافى بيلى وبينه، لأرتها وأقدها إلى القراء والمثقفين في كتاب ضخم يحوى كل رسائل طه حسين.

وفي مقدمة هذه الرسائل رسائل محمد مندور بالعربية والفرنسية.

ومحمد مندور (١٩٠٧ - ١٩٦٥) يعتبر أقرب تلاميذ طه حسين إليه، وأكثرهم تقديراً له، وتأكراً بشخصيته وتعاليمه.

رسالتان بالفرنسية من محمد مندور إلى

طه حسين

باريس ١٩٣٦ وكفر مندور ١٩٤٠

الرسالة الأولى أرسلها مندور من باريس في أواخر ١٩٣٥ أو أوائل ١٩٣٦، أثناء وجوده في بعثة الجامعة المصرية إلى السوربون لدراسة الأدب، وفيها ييسط ما تنتفع به من هذه الدراسات، وما تعرض له من مشاكل.

والرسالة الثانية أرسلها من كفر مندور في ١٩٤٠، أو بعدها بقليل، بعد عودته من البعثة، دون الحصول على درجة الدكتوراه ويتحدث فيها عن

استكمال إرسال محمد مندور إلى طه حسين، التي نشرتها «القاهرة» في ديسمبر ١٩٩٣، عن أصولها الخطية، يطالع القراء، في هذا العدد، رسالتين جديتين، كتبهما محمد مندور إلى أستاذه طه حسين باللغة الفرنسية التي إتقانه اللغة العربية، وعبر بها بطلاقة تامة عن أفكاره، ومشاعره الخاصة نحو طه حسين، وما تعرض له في حياته العلمية من سوء التقم، وعدم الترفيق.

فإلى طه حسين يرجع الفضل في خروجه للبعثة، رغم سبقه في الكشف الطبى بسبب منصف النطر. كما كان طه حسين سده دائماً في كل للمصاعب والحنن التي نزلت به في هذه المرحلة.

وتشير الرسالة الأولى لمتنود إلى المشكلة التي واجهها في البعثة، وكانت تعلم حياته كلها، لأنه استجاب لشغفه الكبير للأطلاع والبحث، فغادر باريس في يونيو ١٩٣٥ بلا إذن كتابي من إدارة البعثة، وسافر بالبحر إلى بلاد اليونان، لكي يشاهد، برفقة زميل له من دار المعلمين، الآثار والأماكن التي وردت في أدبها الخالد، في ضواحي أثينا وجزرها المتناثرة في بحريجه وجزيرة صقلية، ويتزود بما تفضى به أنقاض الحضارة اليونانية.

وعلى الرغم من أن هذه السافرة، حركت خيال متنود، وبغت في ذهنه مادرسه على الريق، بما يفوق في القيمة على حد تعبيره. ألف كتاب، فلم يفهم مدير البعثة هذه الغاية، واعتبر أن طالب البعثة، محمد عبد الحميد موسى متنود، خرج على القوانين والوائح التي تمنع طلاب البعثات من السفر إلى أي جهة إلا بعمها ومرافقتها، وأوقف صرف مرتبه الشهري، وكتب تقريراً إلى الجامعة المصرية، يصف فيه محمد متنود بأنه يضع وقته في أسفار إلى جهات لا يعلمها، ويطلب فصله.

وبالفعل فصل متنود من البعثة. ولولا الجهود للسنية التي بذلها في الدفاع عن نفسه، وعن سلامة مقاصده، لاضاع مستقبله.

ويبدو من خطابات طلاب هذه البعثة إلى طه حسين، أن هذا المدير كان متجرداً من كل رحمة، يسمى الظن بالظلمة، ويعاملهم بقسوة وتعت، ويجد ممتة بالغة في تذيبهم.

في ظل هذه المحنة التي لحص فيها متنود أن الحياة تعرض عنه، كتب هذه الرسالة بالفرنسية إلى طه حسين، يصفه الأب الروحي له، صاحب القلب الرحيم، الذي يضع حياته بين يديه، وإيس مجرد الأستاذ الذي ساهم في تكوينه، ولم يعد يحفل باستكمال مسيرته.

أما الرسالة الثانية فكتبها متنود في مرحلة أخرى من حياته، لا تقل صعوبة عن المرحلة التي كتب فيها الرسالة السابقة، بعد أن عاد إلى وطنه بلا شهادة دكتوراه، ورفضت كلية الآداب، بتسميها اللغة العربية والدراسات القديمة، أن يدرس بها.

وإذا كانت المحنة الأولى قد انتهت بأساليب طريقه العلمي، فإن المحنة الثانية قد انتهت بدورها بإعداد رسالة الشهيرة للدكتوراه «الفن المنهجي عند العرب»، التي لا يستطيع باحث جاد في هذا الموضوع أن يستغنى عنها.

ولم يكد متنود يحصل على الدكتوراه حتى استقال من الجامعة، ليوب نفسه للحياة العامة التي تألق فيها بدفاعه عن حرية الرأي والعدالة الاجتماعية والكرامة البشرية، وما قدم للثقافة العربية من إضافات نقدية بالغة القيمة، تتجاوز الشكل إلى المضمون المعاصر، مستلهمة أرفع ما في التراث العربي والإنساني، من أجل أن يعضى الأدب العربي في تيار الأدب العالمي

الرسالة الأولى:

أستاذ العزيز

فأنتي أن أقابلكم في باريس، أثناء مروركم بها، لدم معرفتي بوصولكم إلى فرنسا. وإنني في غاية الأسف، أنحصل الآن المواقف الوحيدة على مستقبلي البائس الذي تملظون فيه دور البائس والموسس بلا منازع وإن أفقد الأمل أبداً

في عطفكم الذي تشملونني به منذ بداية عملي، وبأبى نيلكم معي إلا أن تبوه حياً في نفسي. لا شيء في العالم يمكن أن يجعلني أجدد عن الاقتناع العميق بأنني أعطى بأقوى سند في حياتي التي توليدم توجيهها بقلكم توجيهاً مشمراً، ولا أستطيع أن أتخيل أن مستقبلي يمكن أن يحطم بين أيادي أبوية واعية كأبيكم.

وإن كان بي من عيب، ولو كان عيباً واحداً، فهو الطموح، فطرح شره لا أقوم، يدفعني بلا تبصر أو مقارسة إلى رؤية وعمل ومعرفة كل شيء. وأنا أستفيد من ذلك استفادة عظيمة، لكنني مع الأسف أحصد بسببه القوية والمرارة أيضاً.

منذ وصولي إلى فرنسا، جعلت هدفي سد الثغرات الجسيمة التي لا تزال غائرة في ثقافتى.

لقد وصلت الآن إلى درجة أستطيع أن أقول معها، بواضع، إنه لم يعد يخفى على ما يمكن للثقافة أن تصنعها بإنسان قليل المعرفة. إن العمل الطويل على اكتساب المعرفة واستيعابها قد أخرجني ربما في المعصر على الدبلوم الذي يمثل لنا، مع الأسف، أهمية كبيرة في مصر غير أننى لا أعتقد أنى أضعت وقتى.

ففى السنوات الأربع الأولى درست للغة والأدب الفرنسيين، ويمكن القول بأن ذلك ليس بالنقل. إلا أننا بهذا القول نجانب الصواب بكل تأكيد، فكم من عالم قمضى حياته كلها في تعلم الثقافة الفرنسية. أتمتع بمرور ذلك بأستاذى العزيز مثلاً أعرفه تماماً.

فى السنة الأولى، عندما كنت طالباً مثل كثيرين في مصر وخارجها، أعددت منهجى الدراسى واخترت الامتحان للتحريير. فى ذلك الوقت كان ذهنى موصداً، لا يلفظ منه شيء خارج المنهج.

ولكني لم ألبث أن اكتشفت، فيما بعد، أن هناك أيضاً من حولي كثيرون لأتعلمه في جامعة «المسوريون» المتيدة التي لا تعتبر بمناهجها فقط مدعاة للفخر والمجد.

فبدأت البحث عن المعرفة بطريقة منهجية منظمة، ولكن لم يفهمي أحد. لم أتلق بعد ذلك أي تهلة أو تشجيع، بل تلقيت احتجاجاً وتهديداً. تحاملت على نفسي، بل وتظاهرت أيضاً بأنني خالو القوي. لم يكن هناك أحد أسعد إليه بنتائج جهدي. فانطريت على نفسي وكلي تصميم على تأسيس ذهني وتصحيح أكمالي وتقنية ذوقي. فدرست ما حولي، وقرأت، وصقلت معرفتي في مواجهة معارف الآخرين، وسافرت.

أريد هنا أن أشرح وجهة نظري.

لقد توصلت إلى اعتقاد راسخ بأنه لا يوجد ماهر أكثر فقراً من فكر مجرد، وكان علي أن أساوم بشدة هذا الفكر الغالب عندي. كنت أرفق دائماً في ذلك. وقد منحتموني هذه القدرة الرائعة - عبر أحكامكم اللائقة - عدد نفق فكرة ما، واتباع تصور منطقي، وكشف خباياه بمهارة. سرى أن الأمر لم يكن في إمكاني، ولطبيعتكم وإشفاقكم الزائد لم تنبهوني إلى غياب روح الملاحظة بالنسبة لي، وفهم المعطيات الصلوسة الأمد غنى من كل خيوط الفكر المنطق.

إن الذي يفتقني أيضاً هو المنس التاريخي اللازم كلبنة لكل حين نقدي. ويسبب هذا المنس تعمل في الفراغ. ولم أجد علاجاً لهذا العيب الخطور غير السفر. ولكن إلى أين، وكيف السفر؟

هذا هو منطقي في التفكير، وعلى أستاذي أن يحكم. قرألي جانب الثقافة العربية - والأسبانية مندا - كان على أن أدرس الحضارات الإغريقية ولللاتينية

والفرنسية. وفي «المسوريون» علمنا أستاذنا أن ننظر إلى الأحجار كشواهد رائعة على ماضوي رائع. هذه الأحجار الباكسة - إذا عرفنا كيف نستعملها - فإنها تحكي أحيانا أكثر مما تحكي الوثائق المكتوبة أو التقاليد الشفهية.

بدأت إذن باليونان، أم الحضارة الغربية بأكملها، بمصاحبة صديق من دار المعلمين. في أثينا. للكتب في مستنارل الود، واللذين مفتتح، والروح متطلعة إلى المعرفة. اجتزنا «هلا» (Hellade) التي لا تملك معها إلا أن نحلي في خشوع لسحرها العظيم.

هل أنا بحاجة إلى أن أخبركم - يا أستاذي العزيز - بمدى النشوة الأسرة التي انتابني أمام تماثيل «الإرشديون» (Erechtheron)، أو عند رؤية قيسد «ديونيسيوس» في «دلفي» في جبال الألب، أو «ديلوس» (Delos)؟

في تلك اللحظات كنت أشعر أنني إنسان آخر له ذهن مختلف.

ففي قلب هذه الأطلال يزاد التاريخ وضوحاً وفهماً.

والأدب. ألسنا نقرأ «أوديب» في ظلال أشجار الزيتون الناضجة. أما في الأكاديمية فيمكننا استعاب «أغلاطون» للرجل.

في هذه السنة، وحوالي العشرين من يونيو، تكررني رفيقي أن ميعد رحلة سفلية وإيطاليا قد حان، وعلى الفور أبيت دعوته. في 17 يونيو كنت بالفعل قد علمت مع الأسف بالنتيجة السلبية لامتحاني في اليونانية. كانت رواية «سولوكليس» «أوديب ملكاً» شديدة الصعوبة.

وقد أخطأت تفسير بعض ما فيها من المعاني. لقد بذلت جهدي.

تعلمت اليونانية جيداً، وقرأت بالطبع أكثر مما قرأ أصدقائي الفرنسيين. أما عن

استعباب فروق التعبير والمعاني الدقيقة لكن كلمة فلا يزال علي ما أعتقد يتطلب مني كثيراً. إن اللغة - يا أستاذي العزيز - لا يتم تنظيمها هكذا بسرعة. إنها تحتاج إلى وقت كاف لا ستيحابها والنفاذ إلى مواضيع عبقريتها مثلما يقولون في المسوريون. من السهل أن نقرأ نصاً معاصراً. لكن من الصعب مكان أن ن فك رمز فقرة صعبة مبهمه، يتم اختيارها عن قصد، كالتي يضعونها في الامتحان.

لقد أعددت نفسي أيضاً لشهادة الدحو وفقه اللغات اليونانية واللاتينية والفرنسية وتقدمت للاختبار لمل عصي، أما أن يحالف الحظ المقدامين ذوي الجراءة، كما كان يترامى لللاتينيين القدماء. وقد اجتزت الموقف بصورة مقبولة. ومع هذا فلم أكن أحيط نفسي بالأوامر.

كنت أعرف جيداً أنه لا يزال يلزمي كثير لأفعله بشأن الدحو المقارن، ليس على مستوى اللغات الهندية الأوروبية فحسب، بل اللغة الرومانية أيضاً. والفصل، فإن من يسعى للإعداد لأراعي لمل هذه الشهادات عليه أن يضيف إلى مؤلفات بروجمان (Brugman) وميه فاندري (Meillet - Vandryes) على الأقل «العناصر الشفهية الرومانية» «بورسييه» (Bourciez).

أليست اللغة الهندية - الأوروبية في الواقع لغة أعيد بناؤها قطعة قطعة دون الاستعانة بأي نص، بفضل جهد العلماء في استلهام العناصر المشتركة بين اللغات المشتقة منها؟ وأليس من الضروري النفاذ قليل إلى أعمالهم وإعادة بذل ما بذلوه من جهد إلى حد ما؟

كم من الوقت يلزم لكي يقوم المرء بعمل كهذا على أكمل وجه؟.

لم يكن عندي إذن أمل كبير في اجتياز هذا الامتحان بنجاح من المحاولة الأولى، رغم إحساسي بأنني قريب من

هذا النجاح، أليست هذه مهمة جبارة حقاً؟ هل يمكن للمرء أن يبالغ في تقديرها؟

وافقت إذن على السفر إلى إيطاليا وصقلية دون انتظار أول يوليو، وهو اليوم المحدد لإعلان نتيجة امتحان النحو الشهير وفقه اللغة. ذهبت لرؤية مدير البعثة وحديثه عن فشلي الذريع في اليونانية وعن نيبي في السفر، لكي أجد نشاطي وأستكمل أيضاً ثقافتى في آن واحد، ودون أن يظهر أى حماس تجاه مشروعي السفر لم يعارضه معارضة جادة. وقد رأى أن الأبحاث كان لها رغم ذلك أهمية تلقى ما يفكر فيه ككبيب.

سافرت وصديقي في العشرين من يونيو. وقد فطنا في إيطاليا وصقلية وحتى جندوب فرنسا وكذلك أرل (Arles)، وأرنج (Orange) وقيسزون (Vaison) ما فطنا في اليونان. رأينا كل شيء، ودرسنا وسألنا عن كل شيء: «ألفونسي» (Alfoncei)، «أوستي» (Ostie)، «سيراكوز» (Syracuse)، «سجست» (Segeste)، ثم عدنا إلى «نيس».

وقد أدركت أن القليل من المال الذى أخبرته بدأب طوال العام لهذا السفر، والقليل الذى أرسله والذى قد نفذ، وأتى لم أعد أملك حتى قيمة تذكرة العودة. فطلبت من المدير أن يرسل إلى مستحقائى عن شهر يونيو، فأجابنى بأنه ليس لى الحق فى طلب شيء، وأنه، بالاتفاق معكم، تم تأجيل حصولي على مستحقائى الشهرية إلى نوفمبر. وفى ذلك الحين يكون على، إما أن أدخل لامتحان أو أعود إلى مصر.

وقد أرسلت تضرعاً إلى والدى من «نيس»، وانتظرت أن يجيب سؤالي وأنا فى حالة من المعاناة النفسية تفوق معاناتى الجسمية. لقد بوغت بطريقة غير إنسانية وأنا على غير استعداد. وهأتا فى باريس

خالي الوفاض. ألتم تعرفون ربما أن أسرتى ليست غنية لدرجة إعالتى فى باد باهظ الأسعار كفرنسا. ومن المؤكد أن والدى المسكين لم يحدث أن الحكومة ستركتى يوماً لأنفق على نفسى فى هذا الوقت أو ذلك.

بل كان يعتقد أن الدولة سوف تعيننى إليه فى الوقت المناسب. أما أن تتخلى عني فى منتصف الطريق فلانى أستطيع أن أوكد أن وضعا كهذا ما كان يمكن أبداً أن يخطر له على بال.

وبالإضافة إلى ذلك، فإزنى لن أستطيع العمل محملاً بهذا التلق على وضعى المادى، التلق الذى سيفسد على وجودى كله. أنا مسرف، لكننى أنفق كل ما معى فى شراء الكتب. وقد صار عندي منها الآن عدد وفير إلا أننى لا أستطيع بيعها. أفضل أى شيء آخر حتى لو كان المروت على فقد كسبى الذى انتقيتها وجعلتها بكثير من الحب.

لقد حاولت أن أقابل المدير لكنه فى إجازة. أخبرتني سكرتيرته أنه أرسل إلى تفراننا طالبا عونتي مباشرة إلى باريس. وهذا للتفراف. الذى أرسل إلى فلورنسا. لم أقبله. ومن السهل جدا التأكد بأننى لم أقبل هذا التفراف.

لقد قسّمت السلوات الأربع الأولى فى دراسة الأدب الفرنسى وفقه اللغة الفرنسية مع اللاتينية اللازمة للحصول على هذه الشهادة الأخيرة.

وقد اجتزيت امتحاناتى فى الوقت نفسه الذى أستكمل فيه ثقافتى فى مجالات متعددة.

ومنذ عامين فقط وأنا أقوم بدراسة الإغريقية واللاتينية، وأعد نفسى إلى حد ما لاجتياز امتحان الإغريقية أيضاً، وليس اجتياز اللاتينية ببعيد. فمن الآن إلى نوفمبر لم يعد هناك غير قليل من الوقت، وإنى أدعو الله - يا أستاذى

العزيز - أن تتدخلوا حتى أحصل على مستحقائى الشهرية حتى نوفمبر، حيث إننى لا أستطيع أن أنفق على نفسى وأضمن شهادة اللغة الإغريقية التى عانيت من أجلها. وقد مر كثير من الوقت على ما أستحقه عن شهر يوليو. ثم إن قراراً كالذى أنا الآن ضحيته لا يمكن أن يخذ بأثر رجعى مخالفاً بذلك للقانون والعادلة.

إننى فى حالة بالغة السوء، وأتوجه إليكم يا أستاذى العزيز بأملى الوحيد فى الخلاص. إنكم وحكم الذى يمكنه فهم طبيعة وقاطعة هذه المهمة الواقعة على عاتقى.

إننى لا أضيع الوقت، ولتسحبوا بى، وسوف أصل حتماً إلى بر الأمان. إن الدرب طويل، لكن لا بد من فعله.

إننى أنتظر دكم بفارغ الصبر والأكم. ولا أملك الوسيلة إلى رؤيتكم وسأفزع قلب دام بالكتابة إليكم. إننى متفهم لرؤيتكم والحديث إليكم. أتمنى أن تعاونوا المرور بباريس، وإن تخبروني عندما تسفلون، ولأا ففسوا أذهب لمقابلكم فى أى مكان، راجياً أن تقوموا مشكورين بالتدخل فى الأمر. من الآن وحتى ذلك الحين - لى تتفقدوا الموقف.

إننى أتضرع إلى الله أن تكل رسالتى عطفكم الذى أصول عليه كثيراً بكل مالى من أمل.

أتمنى لكم، وكذلك لزوجتكم وأولادكم، إجازة سعيدة. وأنا على يقين أنكم لن تغفلوا عن وجود تلميذ مسكين على بعد بضعة كيلو مترات منكم، يكن لكم المودة، ويضع كل أمله بين أياديكم

الغالية. ■

تلميذكم المسكين الذى يحكم كثيراً.

ملود

٦ شارع مرير

باريس

الرسالة الثانية

أستاذي العزيز

«هأنذا قد عدت أخيراً إلى مصر ولتذكروا مقولة (روس) (Rousseau) الشهيرة «ولمّا كنا كثير من الفلسفة لكي نرى ما يدور حولنا، أو مقولة «كبلنج» (Kipling) هي الأخرى: «ما يجب عليهم أن يعرفوه عن إنجلترا، لا تعرفه إلا إنجلترا وحدها، حسناً، أنا قد وصلت الآن إلى مصر ورؤيتي لها على هذا الوضع تشبه رؤية نهاية العالم. ففي هذا البلد يحتاج كل شيء إلى أن يبني من جديد باستخدام طاقة جبارة. وإنني مقتنع للغاية بأننا نستطيع استمالة أعداد لا حصر لها من ذوى النية الحسنة، مثلاً أشر أن آملاً عظيمة تعزيني.»

ويخلق الأمر كله بطرح روح الفخسوخ والفاخل التي تدمر كثيرين هنا. وإنني لتتأبى الدهشة عندما أرى إلى أي درجة وصلت التفاهة وبخسولي الأحدث ساء الذين يتأهبون للحصول على البكالوريا. إنهم لا يفهمون ولا يدخولون شيئا.

أما أولئك الذين يحملون في رموسهم شيئا من المعرفة فهم بعيدون عن أن يكونوا قد بلروها جيدا .

ولخفاً يكمن في الكتب والمدرسين. فالأقليل الذي وقع بين يدي من الكتب تنتمي إلى أحط التصميمات وأكثرها مخالطة. فهي تظفر تماماً من التفاصيل الدقيقة القادرة وحدها على إخصاب الأذهان الشابة.

ومن المؤكد أنكم تعرفون أكثر مني، إن الأفكار العامة التي تقدمها هذه الكتب لا تعمل لنا أي نفع.

وهل لنا حاجة إلى أن نخبركم أن التفرق الأبوي وتقد التصوص وعديدا من المفولات التي تصاغ منها علوم مستقلة هي تركم مفرغ من المعنى. الحال بالنسبة لها كما في الفلسفة أو للقد: لكل واحد رؤيته الذاتية وتعامله الخاص. أما بالنسبة للمطمين فإنني أزهق في الحديث عنهم، لأنني لا أريد لحكمي أن ينبع من مجرد تخمينات. إن أحدكم إلا عن التعليم. وفي كل مكان هناك كثير مما يستحق إيداء الرأي فيه. فلأعد ما يخصنا. إنني لست بحاجة إلى أن أخبركم أن الجميع هنا ينتظرون عودتكم المبهجة.

لقد قابلت العميد، وشكرت له إرهابي المصعب. وأعتقد أنني كنت على صواب في ذلك. هذا الإرهاب الرهيب الذي وقعت ضحية له. وقد قابلني السيد بكثير من التفهم، وأجلنا كل شيء بالطبع إلى ما بعد عودتكم بيّنا.

نصحتني العميد بزيارة أستاذي «أحمد أمين» فركبت القطار إلى الإسكندرية حيث لقيت مع أستاذي حواراً صريحاً ودوداً في مجمله. وسلمته مقالين حول «تاريخ اللغويات»، واتفقا أيضاً على انتظارك. ومدت عوني إلى القرية عفت على السمل، فكتبت مقالين آخرين.

الأولى ذات طابع غنائي، تحكي عن ذكرياتي القديمة لتي أولياها كثيرا من التقدير لاعتبارات ذاتية خالصة، فهي جزء بالنسبة مني.

أما الأخرى فأكثر ارتباطاً بالتقنية، وهي تتناول «إيقاع الكلمات»، أرسلتها لأستاذي أمين مجلة «الثقافة»، وأرقت بها رسالة شخصية وتلقيت الرد عليها بسرعة. وفيها يبلغي أستاذي بسروقه لقراءة مقالاتي، ويذكر أنها تفوق المستوى اللغوي في مصر بدرجة كبيرة، ويبدى خشية من ألا يفهمي أحد. ورغم ذلك أخبرني باعتزامه تبسيطها قليلا من أجل قراءة المجلة. كما أطراني وعرض على التعاون معه بصفة مستمرة كمحرر للمجلة، ووعدني بإمكان حصولي على اشتراكات كل المجلات الفرنسية التي أرغب فيها، لأنه - كما قال - «مقالتي، جعلته يقطع بشدة أنني يمكن أن أصبح مغفداً جداً للجمهور». وكان هذا الرد عزاء لي. ومع هذا فإنني أستمتع قبل كل شيء بمصالحكم. ذلك لأن عنايتكم الشديدة بي تجعلني مقتنعا إلى أقصى حدود الاقتناع أن جهودى المخصصة، والمغزاة عن أي غرض، سوف تجد دائما في شخصكم المرشد الأمين والأكثر عطفاً.

أتمنى لكم ولعائلتكم رحلة ممتعة للغاية. كما أتمنى لكم عودة سعيدة.

نحن في انتظار عودتكم، وكونوا على ثقة أن آمالنا معقودة عليكم، وأنها على يقين أنكم لن تغفلونا أبداً.

مع تلميذاتي أنا وأسرتي لكم بالسعادة الفاعمة، خاصة والذى الذى يحفظ لكم ذكريات جميلة ■

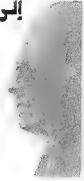
تلميذتك

مدبور

محمد عبد الحميد مدبور

الجديدة الشرقية - كفر مدبور

إلى طه حسين مع تحيات



فرنسا، محبب أكل مما يؤمّله له ما
بذله من جهد في البحث، وما حصله
من علم.

ولم تكن الحرب العالمية الثانية
تضع أوزارها، حتى قرر عليّ حافظ
السفر مرة أخرى إلى باريس التي شكّلت
عالمًا كاملاً في عقله، لإتمام دراسه
العالية على نفقته الخاصة، والحصول
على الدكتوراه، حتى يندمل في قلبه
الجرح الذي عانى منه.

وبعد سنوات قليلة من استئناف
للدراسة، حصل عليّ حافظ، دون جهد
يتكرّر، على شهادة الدكتوراه في الآداب،
بما زوّده، في بعضه الأولى لدراسة
الحقوق، من معارف غزيرة وخبرات
حية، ذلك له كل الصعاب، ومساعدته
على الحصول على الشهادة بلا عناء،
وعلى التغلب على مفارقة حياته بين
الصورة والواقع.

وفي قسم الدراسات القديمة بكلية
الآداب جامعة الإسكندرية عمل عليّ
حافظ وحين أمّل إلى المعاش في أواخر
الستينيات كان رئيساً للقسم.

ومذ هذا التاريخ يعيش علي حافظ
في فيلا هادئة في المعمورة، لا يتردد
عليه سوى عدد ضئيل جدا من زملائه
وتلاميذه ممن يعرفون قدره. وقد أتاح له
قرب هذه الإقامة من شاطئ البحر أن
يمارس كل يوم، في الصباح الباكر،
السباحة ورياضة المشي لمسافات طويلة.

قدّم عليّ حافظ للمكتبة العربية عدة
كتب على أربع مستويات من العمق
والشاعرية والحس بالجمال النابع من
معايشة حميمة للتراث الإنساني، وفي
مقدمته أدب اليونان والرومان، يطى فيها
من السندية وآيات الطبيعة والصدق
والعدل، ويتردد في أسلوبها الأنيق لغة
الأدبين.

من أهم هذه الكتب في التأليف :
«سقراط»، سلسلة «القرآن»، ١٩٤٨.

رسائل على حافظ إلى طه حسين

١٩٣٠ - ١٩٣٦

الباقية فمن باريس، خلال السنوات
الست الأولى من البعثة التي دامت تسع
سنين، عاد بعدها عليّ حافظ إلى
مصر، كما عاد زميله في الدراسة محمد
متنور، بلا شهادة دكتوراه.

ولاعتداد عليّ حافظ بنفسه
وملكته، لم يقبل، كما لم يقبل محمد
متنور، أن يولّد في الجامعة عملاً
هامشياً، لا يتناسب مع المركب
الصعب الذي اختاره للدراسة في

هذه إحدى وعشرين رسالة،
كتبها عليّ حافظ، تلميذ طه
حسين في الجامعة المصرية، إلى
أستاذه عميد الأدب العربي فيما بين
١٩٣٠ - ١٩٣٦. الرسالة الأولى منها
بعث بها عليّ حافظ من كفر الزيات
التي ظل طوال عمره يحيا بأحلامها
وأمانيتها فيه.

وثلاث رسائل من أمانيها،
والإسكندرية، وبياريتس. أما الرسائل

أساس العدالة في القانون
الروماني، دار البيان العربي، ١٩٥١.

«وادي الصدق أو غاية
المعرفة»، مكتبة النهضة المصرية،
١٩٥٤.

وفي الترجمة:

«المستجرات»، لآشيل ويوريبيد.
«وأبناء هرقل»، ليوريبيد،
مسرحيات عالمية، أغسطس ١٩٦٦.
«أوديب ملكا»، لسوفوكليس،
مسرحيات عالمية، نوفمبر ١٩٦٧.

وهذه الرسائل التي تقدمها مجلة
«القاهرة»، عن مخطوطاتها الأصلية،
ظلت مطوية بين أوراق طه حسين
الخاصة أكثر من نصف قرن، لا يعلم أحد
عنها شيئا.

ولعل أكثر ما يلفت النظر في هذه
الرسائل تعبيرها بجملة عن المكانة
الوطيدة التي احتلها طه حسين في نفس
هذا التلميذ، محمد علي حافظ، وهي
المكانة نفسها التي احتلها أيضا في نفس
ملازم وغيرهما كثير من تلاميذه.

كما يلفت النظر في هذه الرسائل
تعبيرها بالجملة نفسه عن المصاعب التي
تعرض لها علي حافظ في البعثة، وعن
تفتح نفسه للمرحلة للمعرفة الإنسانية،
وأولها الشعر، وعن تقديره للفكر والحكمة،
واحتفاله بالجمال كمرادف للحياة الفكر،
والخير، والحب.

ن. ف.

الرسالة الأولى

عمر الزيات

سويدي الأستاذ

استيقظت من نومي فوجدتني أتلو
تلاوة ليس لإرادتي فيها يد وإنما يكرر
لساني:

ومن يك ذا فضل فيبذل بفضله

على قومه يستغن عنه ويذم

وقد وقع هذا الشعر في نفس موقعا
مؤثرا لم أكن أعلمه منذ قدر الله أن أقرأ
الشعر، وقد أبحثت نفسي أن أفهم البيت
فهما شخصيا بما يثيره في نفسي من
فكر.... فسمعت رنين حكمة أفلاطون

إذ يريد أن يكون الولد لوطه، وجرّت تلك
إلى كلمة «تلسون»: إنجلترا تدعو كل
مخلوق أن يؤدي واجبه.... وعلمت
أن في أعناقنا أمانة يجب أن نؤديها
لتسونا لا بما لدينا من فضل وإنما بما
يجب أن نعمل. ليكون فضلا، وأن يتجه
هذا العمل إلى غاية تنسى فيها النفوس
ويذكر فيها صانع الوطن، وأن تجدى
هذه الأمثال في نفس دون أن تعلق
بشخصية حملت هذه المعاني، وتقدمت

بها إلى العمل، فكانت كما يقولون مثالا
حيّا، وقد أصبح فأذكر شخصيتك
المحترمة التي قسيتها في دراستها خمس
سنين، فإن فيما أعلمه عن هذه الشخصية
أنها ذات فضل فلم تبخل بفضلتها على
قومها.... وأنا أشتيق الناس بما أصابني
من فضلها لأنه غمر قد ملكني، وأنا
عاجز فلم أملك أن أدفعه بقول ولا بفعل،
وقد أرايتي مخربا أريد أن أقابل الفضل
بفضل مثله وهو أمل كالسراب، فكيف
أرد ما ينقص من حب للعلم قد غرسته
يدك أو أطمع أن أعلمك كيف نحب
العلم، (أضحك قليلا) أم كيف أرد أنك
تزيدي بسطة في العلم، وأنت تعمل
لتحقيق رجلا، أو أطمع أن أزيده بسطة
في العلم، وأنت عالم أو أكملك رجلا وقد
كسلك الله.... إنه منصف يزيد وعجز
تضيق به نفسي قد غطى متى على ما
كنت أعال به للنفس في معاني الإخلاص
والمودة.

وأنا أعلم أن عند الله والوطن جزاء
الصالحين المصلحين وهو قادر على أن

يؤدي عن الضعفاء شكرهم وأن يزيدك
تيسيرا لما خلقت له وما خلق في نفسك
من نفع وملك وقومك..

ولكني لا أنحى بهذا القول ما يجب
على من خدمة لمن أحسن إلي، وسأبقى
مخربا حتى أؤدي أي نفع لرتاح له
نفس كبيرة مثل نفسك.

وأطلك شعرت أنني كنت جامدا هذا
العام على خلاف خلق معك، وقد
أفلف شيئا لأظهر خفي الأفكار في
نفسي، ذلك بأنني أشعر في علاقتي
بالناس أن المودة التي يراد بها نفع هي
كذب ورياء، وقد قامت بيننا مودة وجب
في العلم لم أكن أحصه نفعًا إلا بتأويل،
وكنت إذن أتمدّد لديك، بمودتي أو كنت
أنت تحسها من تأويل كلامي وأفعالي، ولم
يكن كما كذبت لي مرة ما تنصره لي
من الحب أقل مما أظهره لك.... ولكن
النفع هذا العام لا يحتاج إلى تأويل....
وتطبيق القاعدة على حسب منطق
أرسطو ينتج (نفاقا) رياء وأنا أكره جدا
أن أكون (منافقا) مرثيا، إن خوفي من
(النفاق) الرياء يوقّسني في المخذر
والجمود، فأكتب ما أشعر به في نفسي من
اعتراف بالجمول وما يثور في النفس من
الصحة والإخلاص. يذكّر أهل العلم
بالفضلة قوة الفكرة على أداء العمل أو ما
يسمونه بالفرنسية (ideo-motrice)
فيذكرون أن الفكرة المتسلطة تدفع للعمل
وتضربوا لذلك مثلا عمليا، عندهم عالم
كبير في فرنسا اخترع بندولا (pendule)
يمسكه المرء في يده ثم يطلب على نفسه
فكرة أن هذا البندول قد يدور يمينا فلا
يأبث أن يدور مع أن يده جامدة ثابتة،
وكذلك من يسير فوق شاطئ لو تغلبت
عليه فكرة الزلزال قد يزل فيهموي، وما
أحسب للسائل العربي ببعيد، ذلك الذي
يقول: «الحريص محروم، فهو يخاف
لما أن يزل وتتسلط عليه فكرة الخوف
فيزل ويحرم».

الرسالة الثانية

La cite Universitaire de Paris

Fordation Deutch 308

21 Banlevard Jaurdants

Paris XIV

أستاذى العزيز

كنت أحسب أنى أستطيع أن أوفق إلى أن أقدم فى البناء الفرنسى أثناء السنة، وكنت فى هذا الحسبان وأمساً لأن الضرورة لا قانون لها كما يقول الجرمان.

(Not hat Rein gebot)

فهم وإن كتبوا أن البناء للفرنسيين، والذين يحبون فرنسا تلجئهم قلة الأماكن وكثرة الطلبة أن يفضلوا أبناءهم، فأنا ليس لى حق ولا أمل فى الإقامة عندهم بعد نصف أكتوبر، غير أنى سألت هل من سبيل إلى قبول أجنبى ليس لأمتعته هذا بناء أثناء الدراسة ولو فى بناء أجنبى؟

فأجابونى إلى هيئة تنظم المدينة وتنموها بإسرها شيخ من شيوخ فرنسا كان وزيراً سابقاً، وهناك أحسست أن القبول قد يتحقق لأن عندهم طلبات يقمها الطالب كتبوا عليها أثمان الأبنية الأجنبية نصها:

«المؤسسات التى من اختصاصها أن تقوم بالترشيحات هى التالية:

مؤسسة معهد الهندسة الزراعية المكافئة الشهرية ٢٠٠ فرنك.

المؤسسة البلجيكية ٢٠٠ فرنك.

المؤسسة الأمريكية ٢٥٠ - ٣٥٠ فرنكا.

المؤسسة الأرجنتينية ٣٠٠ فرنك.

المؤسسة الكندية ٤٠٠ فرنك، إلى آخره.

فكانهم بهذا يعرضون هذه السحال، وكان من حقى أن أعلق الأمل على قبول

ولقد خفت أن أظهر مودتى كى لا أكون مرأثيا أبغى النفع فوجدت، وقد تحس الغموض فى فلسفتى والتعقيد فى حكمتى ولكنها قد تراءد للهمك والصحك...

وقد انتهى العام وأن موعد اغترابنا إذ يجسيدا الله من نظرات اللاكمين الحاسدين، ولقد وجد الناس أن عطفك على شىء يمسد، ويحتاج منهم إلى جهد كبير لينقصوا ما وثقه الله... ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين، فعادوا لم ينالوا شيئا، وتركت أنا بيحا لجرير كنت أرددته وكنت أريد أن أبعث إليك على أنه جميل يعجبنى ولك بعدد أن تفهم ما أريد.

ذلك على ما أذكر:

«ومن يطع فى صديقه أعداءه يخنه كذاك».

ولكنك لم تطع أحدا ولم تهن محبى فى نفسك فتولا.

بعد هذا أتقدم بتهانى العيد السعيد إليكم جميعا.

ولقد نسيت أن أكتب إليك أمرا مضحكا، فأنت تذكر المناقشة التى ثارت فى البرلمان من جديد حول كتاب «الشعر الجاهلى»، وتذكر أن نائب كثر الزيات قام بدافع عن حرية الفكر فحسب ناخبه أنه أخطأ وأن الخير والدين عدد الشيخ إبراهيم القساياتى وقد كتب بعضهم تغريفا يفتح على دفاعه.

والسلام.

٣٠/٥/٩١

تبريتكم

محمد على حافظ

طلبى، لكن الدخول ليس يسيرا فإنهم يطلبون عدة أوراق ليعلموا منها قيمة الطالب أثناء الدرس، فيطلبون وفقه الدرس (Livret A colaire)، وشهادة الميلاد، وشهادة بالتحاقه بإحدى المدارس العليا. كل هذه الطلبات سيغنى عنها خطاب من البعثة سأخذه يوم الاثنين إن شاء الله...

أما الذى لا يغنى عنه شىء فشهادة من سعادتك تثبت أن الطالب ممتاز، يستحق أن يشارك فى عمل مهمته التبادل النفسى كالمدينة الجامعية.

ولكى لا أكون غامضا أنقل لسعادتك نص العبارة: «ويض للفر عن كل هذه المستندات فالمرشح مصلحة أن يمنا بكل ما يشهد من جانب أساتذته بأنه طالب متفوق، وأنه يستحق أن يسهم فى عمل يقدم على التضامن أو التبادل الروحى مثل المدينة الجامعية».

وأجد أن الفرصة سعيدة فى أن أخذ من سعادتك اعترافا أمام هذه الدول أن تلمن ذلك نابه مختار ببادئ هذه الأمم بنفسية الكرم المصرى والفلس التى لا تقدم على ضيم، وبالفلق الذى لا يلو به شىء عن أداء واجبه، حتى إذا قدر الله لنا بناء سموا هم إليه ليتعلموا فيه ما يفهم.

أما غرور؟

وأظن الأستاذ لا لا (١) لا يضمن على بشهادته لأنه عرفنى فى العام الماضى، وأجابنى على خطاب بالأمس بأسف لأنه لم يكن ساعة ومصرنا بباريس فىلانى تلاميذه الأقدمين الذين بعثهم مصر، إنه لم يكلفنى أن أعرفه بنفسى وأن أدعى التلمذة عليه، بل عرفنى كأحد تلاميذه. سأكتب إليه وأطلب معرفته عدد الذين يعرفهم، وذلك لأنى أجد راحة فى هذه الأبنية لا أجدما فى مكان آخر فى باريس، فإن الهدوء

الجميل الذى يحوطنى فى نهارى وليلى
يحجب إلى نفسى العمل (ولا أمل فيه
الإقامة) .

وأنا أنتظر خطاب سعادتك بالشكر،
وأنت لك شكر مصرى، أقدم لك شكر أبى
فإنه أرسل إلى خطابك بلغ فيه أن أبلغ
سعادتك عند عودتك من الريف شكره
وتحياته .

ولا أنسى أن أذكر لسعادتك إن أبى
وأنا، انتظرنا بحملة كفر الزيات لنستقبل
القطار الذى يغادر مصر الساعة السابعة
والربع حتى نحيبك قبل مجيئك أوروبا
ولم نجد سعادتك بهذا القطار، وعلمت
بعدما أنكم سافرت فى قطار لا يقف فى
كفر الزيات .

أرجو أن تتقبل هذا الشكر وأن تتنازل
لتقبل تقديرى وحبنى .

باريس ١٠ أغسطس سنة ١٩٣٠

محمد على حافظ

الرسالة الثالثة

مدينة القاهرة ١٥ أغسطس سنة ١٩٣٠

سيدى الأستاذ العزيز

أرجو أن تكرم فتنازل لقبول شكرى
وأرجو أن توفن أنه شكر عزيز يبعث من
موطن الإيمان فى قلبى وأن تطم أن هذه
المباركات الغالية التى وجهت لإدارة
المدينة كانت رسول طمأنينة ورضا
وكانت مبعث فرحة وأمان فإنى كنت
خائفا أحسب أن زلة الحقوق قد زلت
بكرامتى وأنتى فى أعين الناس إنسان يعد
فى آخر الصفوف كل ما يميزه أنه طيب
القلب لا يسيى على أحد وأنا أعلم أن
الناس لا يشعرون بمثل هذه المخلوقات
كثيراً وإنما يشعرون ويقننون من يبنى
عليهم فليس فى استطاعة مخلوق أن ينال
مكانة فى هذه الحياة حتى يظلم الناس
أشياءهم وحتى يرحلهم عن مقامهم

فهم يدركون وجوده حين يدفعهم
فيأتسون حتى إذا رضوا بمقامهم بعده
نسوا ألم الدفاع ونظروا إليه راضين...

كنت أحسب أن قدرى بين طبقات
البشر قد ضعف وانحطت كرامتى
درجات وكان أخوف ما أخافه أن يكون
هذا الظن قد هس فى نفس من كنت
أتحذ شجيعه معينا فى أن أسهر الليل وأن
أحرم على نفسى اللذات... كنت لولا
العياء أهم أن أسأله ما توسوس به نفسه
وكنت لولا الخجل أحب أن أكفر هذه
الزلة فأعذر عليها... إننى موقن أننى
غور ملوم فيها ولكلنى موقن أن كرامتى
يؤلمها أن يفهم الناس فى ما لا أرضى
ولو كانوا مخطون فى حقيقة فهمهم .

إن الصراع جعل يزيد بالأمس فى
نفسى حتى نظرت فى سكون الحجر
إنساناً يروع نفسه ويهاجمها فى عبارات
عظيمة.. وليس أدعى إلى عظمنا من ألم
شديد... إننى أتقدم إلى هذه الدنيا بأخر ما
ملك قوتى أتقدم لها فى الطور الأخير
لذى لا نجاة بعده لمنهزم، أتقدم بالإيمان
والتضحية وشدة الآلام... لا يهون لى
مخلص ولا يرفع عذابى وفى.. قد علمت
فى عزائى أن لا سبيل إلى ما نحب حتى
نخوض ما نكره وأن ما نحب يزيد حلاوة
حين نلكر ما نقينا فى سبيله من عذاب
ولقد علمت أنى أجراً من يتقدم للمكان
وأنى أرق من يمسى إلى البذل وأنى
أكره من يقم على ضيق أنى أكره نفسى
وأكره العيش الذى شاهوا وأحب أن أثار
اليوم منها.. لا سبيل إلى ذلك غير أن
أذيقها العذاب والآلام...

تلك أحاديث نفسى بالأمس ولقد شاء
الله أن يبعث إليها ما يرفع لى وما يريط
على قلبى وما يزيننى ثقة فى الفوز
واللدجة... لست أطمع بعد للزوم أن
ترمنى المدينة فتقتلنى فحسبى أن لم
تس إلى فى الأيام التى أقضيها خلالها

بل تهين لى من حيث لا أدري سبلا
العيش السعيد المملون .

وأنا أحب أن تثق بأن هذه ليست
خيال شاعر بل أشعر عن إيمان خالص
أنه سيأتى اليوم الذى يرضوك وييسبك ما
كنت تفهم على فى مصر من تقدير..
سيأتى ذلك اليوم لولا أن يصيبنى ما لا
أقدر على دفعه، أما نفسى فلن تفهم فى
باريس إلا أنها مورد يرده الظمان وأنى
هذا لا أعمل لنفسى وإنما لأقوم عائلتى
أرسلونى إليه والتظنوا وإن يخب ظنهم
فى... سيعلمون أنى خير من
استأجروا... وغدا يصبح القول فعلا وغدا
أسأل عن قولى ذاكراً ما كان يقوله
الفرنسيون فى القرون الوسطى تربط
البهيمة من قرنها ويربط الإنسان من
لسانه، وما أحسبى بعد هذا إلا متعلق
مسئولا عن الوفاء...

أما تحييتك التى تسديها لوالدى
فأشكرها لك شكر الابن الوفى الذى يذكر
أهله فى حنان.. إنها وقعت من نفسى
موقفاً مميلاً وتركت فى قلبى أثر طيباً
لن يكون أثرها عند والدى أضعف ولا
أقل... وأما شعيرة (٧) فقد سافر إلى إنجلترا
من أيام أما إخواننا فيذكرونك بالوفاء
والإعجاب والتقدير ويهدونك تحياتهم
الخالصة.. تمنياتى إلى العائلة .

محمد على حافظ

La Cité Universitaire de Paris

Gondation Denteh

21 Bd Jourdans

Paris XIV

الرسالة الرابعة

Misscon Rcolaire Egyptienne

24 Rue des ecoles

Paris (5)

سيدى الأستاذ العزيز

أطلى صديقي «شعيرة» على جوايكم وفيه تذكرين انحراف صحة السيدة الكريمة، وقد أثر في هذا الخطاب لأنى كنت بمسزل لا أعلم من أمركم كثيراً، وأرجو أن يكون هواه مصر أصلي وأوفق لصحتها، وأن تكونوا جميعاً هادئين سعداء، وأرجو أن تغفر هذا التفسير فإن نفسى تلقى على اللوم وتحم على أنه كان من واجبنى أن أعلم عندها أن مجرد الجهل بكم عيب، وأن مشاركتكم شعوركم فرض، وأنا أشارككم شعوراً متضاعفاً. الأمانى الخالصة فى أن يتملك الله بحياة طيبة سعيدة وبصافى هذه الأمانى ويزيدها إخلاصاً شعور بالنقص، وربما يكون فى طبيعى أن أشعر كثيراً بالنقص، حتى فيما لا قدرة لى عليه، غير أنى أرجو أن أشعر حيناً بالكمال، فأرأسى أرونى الفسصل وأرأسى نفسى بأدأى حقهم...

نحن نعرف الآن قدر رحمتك بنا، ورضائك عنا، فلا نهد عند أحد من بقائنا رحمة ولا رضاء، فهم لا يرحمون لأنهم لا يقدرون أن يشغلوا أنفسهم بأبناء وطنهم بنا.

وهم لا يرضون لأن حالنا لا ترضى فى اللغة... نحن نقابل من تعرف من الأساتذة على أشد العذر، نعد له عبارات الحديث قبل أن نلقاه ونعد الإجابة منه فضلاً ونشكر له جوابه علينا أجزل شكر، ونمنى فى الطرقات تخيط لما تتعود أنفسنا أن نكتب على الأرض، وإما نطمئن أنفسنا إلى عيش باريس.

وبالأمس حاولت أن ألقى الميسير «ميشو» ليرس لى سبيلا فى دراستى فحمت أن واجبنا أن نعد الفرنسية فى مدرسة تعد مدرسين لهذه اللغة بالخارج، ثم نبدأ بعدها فى المقرر. يرى ضرورة

هذا الإعداد لأنهم لا تأخذهم رحمة ولا شفقة فى لغتهم... والبعض تهدد من يزيد على مقرر أو ينقص منه بالرفق... ونحن الآن كعابرى الأطلال نطيق ألا يدركهم الله بعنايه يصيبهم أذى كثير، ولكنى أومن أن الله لا يتدخلنى عن المؤمنين المخلصين، وأومن أن يد الله سدينى معاً حتى نعود إليكم فرحين، يزيد فرحاً وحبنا للعلم أن نطمئن نفوسنا إلى وطنها، وأن تمتع نفوسنا بإخلاص الصادقين، ونرجو أن يكون إخواننا الصغار سعداء، وأن تكون السيدة والدتك مسحية قوية هائلة، وأن تذكروا أنتم أحب ما تشهرون من المجد.

محمد على حافظ

الرسالة الخامسة

Pension Lutzelmatt

Lucerne

السبت ٢ يوليوس سنة ١٩٣٢

أستاذى العزيز

لم تكتب إليك شيئاً منذ عهد بعيد، وقد كانت همسى أن أنجح فى هذا الامتحان حتى لانقع تحت سيطرة أحد ما، لأننا كنا نظن أنهم يذرون لنا الكيد وأنهم ينتظروا الامتحان. ولقد ثرت مرة على الديوانى (١) وأقصمت له بكن قواى أتلى لا أؤخذ بتخويف ولا بتهديد وأتلى لا أرجع عن قصدى مهما فطرا. غير أن الديوانى قد احتمل هذه الثرة ولم يفعل شيئاً وجاء الامتحان فكانت نتيجته على غير ما نرجو لأن المبرورين كانت مشددة ولأننا لم نبلغ بعد حد الإقتان فى اللغة الفرنسية. والمجيب أتلى تقدمت فى واجبات الدرس إلى درجة جطلتى قريباً من مستوى الناجحين، وكنت شديد الأمل فى النجاح غير أنى دهمت لما علمت أن للصر فى اللاتينى كانت مضيفة إذ أخذت فى 3/20 Thème

٣/٢٠، فى Version ٤/٢٠ حتى إلتى يست وفكرت أن أخلص من هذا المقرر الشديد، وبالفعل طرحت فكرة السعى للتحكم بصفة أصلية فى اللاتينى، وعزمت على أن أولى قوتى إلى شهادة الآداب الفرنسية أستخدم لها لأكثر، وأذاكر اللاتينى على مهل لأنه يتكلى ولا أفته.

لم ينجح من تلاميذ الجامعة إلا طلبة الفلسفة وهم من غير أن يستقروا فى عملهم يصلون إلى اللجاح. أما غيرهم فيماتى الصقوت معاناة مخزية، فكر بعض أساتذة التاريخ أن يعطى شعيرة نمره النجاح فعارض أساتذة آخرون واحتجوا بأن الفرنسى لا يزال به خطأ كثير.. ولولا هذا للنجح والباقيون سقطوا أمثل هذا السبب.

كنت على وشك أن أحزن لهذه النتيجة ولكنى رجعتها معقولة جدا وعزمت على أن أرتاح ثم أبدا عملى من جديد.

إلتى فى سويسرا، جلثها اليوم، لم أفرع عن المدينة شيئاً كثيراً ولكنى أراها هادئة ساكنة تخفف الكلمات الألمانية فى أذنى فلا تصل إلى إدراكى وقدرى رضى فحشاء تكربت بهندائى إلى «بنسيون» (هدنتى بالفرنساوى طبعا). وسأبدأ إلى هذا المكون، حتى يذهب على تعبى ثم أهم من جديد وأمرى لله وسأستمد منكم التشجيع والإرشاد حتى أبلغ هذه الغاية البعيدة.

سأبقى فى «لوسرن» شهراً واحداً أى أن أكون فى باريس أول أغسطس.

أرجو أن تكرم فتهدى نصباتى واحترامى إلى سيدتى الكريمة وتنبأتى إلى ولديك العزيزين وسلامى إلى فرد أفندى.

محمد على حافظ

Lucerne Pension Lutzelmatt

الرسالة السادسة

باريس ٢ أغسطس سنة ١٩٣٧

أستاذي العزيز

تقبل مرينى ووفائى وثق بما يملأ قلبى من حبك والإخلاص لك، وقد أشعرني حبي ووفائى لأنتى قريب ملك أصدق من الأصدقاء لا أريد بهذا أن أتجاوز قدرى ولكنى أحس أن قولنا تنزع إليك فحظوك وزرعك.

يمر على أن أراك بعيداً وحيداً وأخاف أن تورث الوحدة ساماً فى سبيل الكرامة التى نولى إليها وأخاف أن يعقب سكتنا وحشة قتالهم ففسحك ويسروها مكر الماكربين.

وأنا أقدم إليك بهذا الوفاء القليل ويسرونى أئنى لا أقدر على شيء كثير فى نمرتك، ولكنى أعتقد أن هذا الوفاء الذى لا ينفع كثيراً قد يزيدك مصباً إلى ما خلقت له من الذكر والكرامة.

إنى أحتال على لفتى لأشعرك أن ما أفعل إن هو إلا بعض واجبى، فليس فى فصل فيه ونست بحاجة إليه، وما أنا إلا جندى أرجو أن تجد فى إخلاصى قوة وأن تقرىلى إليك.

محمد على حافظ

La Cite Universitaire

21 Bd Jaurdan

Paris (14)

الرسالة السابعة

باريس ٢٩ أغسطس سنة ١٩٣٧

أستاذي العزيز

بلغنى خطابك واستغلت لأمرى وسأمنى فيما فعلت فى دراسة اللاتينية حتى انتهت غير ناظر إلى الامتحان حتى إذا عرفتها معرفة صميحة وجاء بعد ذلك

النجاح أكون أفتعت نفسى بأنتى فعلت خيراً، وأنا متبع ما نصحتنى به فى العام الماضى فأقرأ أكبر ما أستطيع قراءته سواء فى النص اللاتينى أو فى بعض التراجم، ولأنى بعيداً عن أن أفهم سريعاً وأن أشعر بجمال بعض المبارات غير أن كثرة المحاولة لكى بكنى معرفة مشقة فى تاريخ الرومان، وبدأت فحشاصمت «سيمسرون» فليس بمجبني كثير من تفكيره وأخلاقه، وأنا أشابع فى هذه الخصومة بعض العلماء الألمان، ولكنى لا أتعمل الحكم، فربما يرضينى حين أفهم دقائقه.

وقد شرعت هذه الأيام فى أن أتعلم الموسيقى، وقد أشعرتنى بضرورة الدأب والذبات فى الموسيقى، وفى غيرها من العلوم وإلا إلى الانقطاع بالضعف والجهل، ومن أجل هذا أرانى مشفقاً على اللغة العربية التى أهملت درسها منذ عام وأتبع ذلك الإهمال ضعفاً فيما أرى...

وأرأى أنزع إلى دراسة للفقه الإسلامى لأعرف شيئاً شغل به المسلمون كثيراً، ولكنى لا أعرف بأى الكتب أبدأ، وماذا أفعل... ولست أطمع أن أتصق هذه الأيام فى مثل هذه الدراسة وإنما أحب ألا أقطع ما بينى وبين اللغة العربية من سبب مع حفظ حق دراسى وواجبى.

ليس فى باريس جديدٌ أحذتك به إلا أنهم انتصروا أجورنا نحو ٥٠٠ فرنك كل شهر، ثم عادوا ووعدوا برد النقص، وإلا أن زير المعارف جاء باريس وشغل به الديوانى به شغلاً كثيراً فقال لبعض التلاميذ مثلاً «اعزموا على حطة شأى، فأجابته تلميذ «نعزمه بأبه جيب فوس ولحا نعزمه».

ثم كتب الديوانى دعوى لجميع تلاميذ البعثة ليقتدمهم لعمالى الوزير، فلم يذهب إلا عدد أصابع الرجلين، إذا خصم الديوانى وأبو زيد بك وولده

الصغيران يبقين عدد أصابع الرجل الواحدة، وكان الجو حاراً فى شهر أغسطس.

وأخيراً أرجو أن تعفو عما عسى أن يصحب عملى من شطط بعض حين، وأن تتقبل أنت والمائلة جميعاً وفائى وإخلاصى.

محمد على حافظ

الرسالة الثامنة

Hafez

4 Avenue des Ghalets

Paris XVI

أستاذي العزيز

أرجو ألا أعدى على وفك إذا أرسلت لك من حين إلى حين خطابات لا أعرف ما يكن أثرها عليك وأنا لا يضمننى إلا حسن الذية واعتقادى أننا مسئولون قبل أى إنسان آخر عن نتيجة أعمالنا.

ولا يزال بينى وبين النجاح خطوة قريبة إلا أنها شديدة لأن الأستاذة لا يفرقون بين أجنبى وفرنسى، ولكنى بدال الطالب متوسط الدرجات ينبغي أن تغلو ورقه من كل خطأ.

وأنا يدفعنى من متوسط الدرجات (١٠ من ٢٠) غلط فى الهاء، واستعمال كلمات فرنسية فى غير موضعها.

أما فهم اللاتينى فأنا فيه كالتلاميذ الفرنسيين الذين يتألون المتوسط الآن: وأنا أشتغل اللاتينى مع الأستاذ (M. main) الذى حذتك عنه بهساريس، والذي كان أستاذاً مساعداً بالمصريون فى المعلمين السابقين، قال لى ذلك الأستاذ مراراً أنا أعطيك شهادة اللاتينى آخر العام لأنى أعرفك وأعرف قوتك لكك لابد أن تمر بالامتحان فأجهد لتجوزه كما ينبغي.

وقد حضرت هذا العام على الأستاذ «مارسيه» في الكوليج دي قرانس، فدعاني لزيارته فلما زرتة سألتني عن عملي واقترح علي أن أساعد ابنه في اللغة العربية، ويصاحبني ابنه في الفرنسية، فقبلت وأنا أذهب إلى بيته مرة كل أسبوع وقد فكرت للأستاذ كرمه فقال «يا سيدي نحن خدام العربية والعرب» فقلت في نفسي «على من الكلام ده».

وقد أحببت أن ألعب قليلا، فطعت برجل من رجال التاريخ القديم، ووقت من هذا اللعب عدد أول حياته في (Con-sultus) وتركته بقية اللعب حتى أنظر أنا أيضا بامحامي، فأنا أرجوك أن تقرأ هذا اللعب على أنه ثمرة من غرسك، فإن أرضاك فلا يس من أن تأذن بنشره.

وتقبل خالص ودي روفائي.

باريس ٧ مارس سنة ١٩٣٣

محمد علي حافظ

الإسالة التاسعة

أستاذي العزيز

لم أجد في نفسي قدرة على الكتابة إليك في ساعة تريد الأيام أن تلبو همتي وعزمي، ولم تكأثر جميع زعزعات قلبي عن أن تأمر هي أيضا على الأيام، وتجمع ربهما على أن تلقاهما بقوة لا تتردد ولا تسعين بؤسان. ولم تكن نفسي أقل حبا لما تسميه اللغة الصعاب منها إلى المعرفه والبصحت أرادت أن تتركب الصعاب إلى غايتها لأن ذلك أجمل في خيالها من أن تستوي هي وأصنف للناس في اللين والرخاء.

ولم أفزع من حماها إلا حين عملت الأيام على أن تستوي لماضي في تضاعيفها وتلوح لي بمستقبل يفتقر أستطيع أن أذهب فيه مرارة العثرة وأجد في النجاح رضى... (رضا).

وقد هز نفسي أن أعلم أنك لا تريد أن تتخلى عني، وأنتك تريد أن تتصبرني، وأنتك تهرتني من كل كُتُب... كانت كلماتك رصا هون الأمور على نفسي وأرسل إلى قلبي غبطة وجعلني من المكمين....

أنا لا أعرف شيئا مما قد تقرره البيعة في أمشي لأني لا أحب أن أتردد على مكتب البيعة هذه الأيام، حتى لا تظن الظنون أننى أدعو رحمة الناس وخاصة رحمة خليل بك الذى لم أستطع فهمه بعد ثلاث سنين.

إلا أن خليل بك كان قد عرض على أن يكلم وزارة المعارف في أن تحول بعثتي إلى القانون الرومانى وكان ذلك عرضا جميلا تريدت في قبوله خشية ألا يرضيك أنت هذا القبول.... وأنا منذ اخترقت الحجب الأولى في الدراسة اللاتينية علمت أنها مشمرة لمن يحب أن يدرس الحقوق دراسة علمية، فكل المدارس في روما منذ خلقت إلى أن ماتت كانت همها أن تعلم الناس الحكم، وأكثر المؤلفين اللاتين كانوا محامين قبل أن يؤلفوا كتبهم، وفقهم يتردد بين سطورهم: خطاب «سوسرون» جميعا التى يقولها في «السينات» والفلوروم، وكتب «سوسرون» عن الفلسفة والخطابة والخطيب عنده هو ما تسميه نحن المحامي «وئاسيت» الذى يصور في كتبه مناقشة «السينات» حين يخرج قانونا ويغير أولئك كلير قبل أن تبلغ في العصر «جستيان» ومجموعاته.

أغرتني هذه للدراسة لأني أحب أيضا أن أجمع بينها وبين الشريعة الإسلامية لعلى أجد أصولا لم تكن عربية إسلامية وبقيلها العرب والمسلمون... ووجدت ألا سبيل إلى بلوغ هذه الغاية قبل أن أعرف المدنية الليتوانية أيضا التى اخترقت عقول

الرومان وعقول المدنية جميعا فهى الأم التى لا غنى عنها لمن يريد أن يفهم أصول الأشياء.... حتم على بعد هذا أن أمضى في الليسانس إلى أخيرا، وتكون دراسة الحقوق جانبية لهنى بنجاحها وزارة المعارف إذا طلبتنى للغات بوقت طويل وأنا رغبنت وزارة المعارف على كل شيء فمسأؤكول على الله وأمضى وحدي إلى هذه الغاية.

وبعد فذلك موقنى اليوم وهو ليس سيئا كما تصوره عقول الجاهلين. وأنا راض عن طريقى وأثق بقوة الله وقوتي.

وقد يبتلك كتابى هذا بعد أن يستول الناس عامسا جديدا، وأنا هذا أستقبله بدعوات طيبة لك ولعائلة. غير أن هذه الوقفة مؤلمة لمن يتفكر في مصير مصر.

تضمنى السنون وعدوها قابع فيها، وأهلها شيع بأسمهم بينهم شديد، وأنا أحب أن أكثر رجال السياسة في مصر إنما يحسبون واجبه أن يقرءوا صحيفة، وأن يتلاعبوا، ولا سبيل في نفوسهم إلى التضحية، إنى فكرت فوجدت أنك تستطيع أن تهدى ضلالهم، وأن تحمل لهم المصباح إلى خير.

لئس يستطع «الوقد» أن يرسل طلائع من لشبان تعلم اللغون العربية في أوروبا، في فرنسا وألمانيا وإيطاليا مثلا، ثم يهين العقول ويهين كل شيء لوقفة إما أن نموت فيها جميعا ولما أن نطهر الأرض والتاريخ من اللعار.

وبعد فأنى أقرأ عليك أهليب التحيات والسلام.

باريس ٢٦ ديسمبر سنة ١٩٣٣

محمد علي حافظ

1 Rue Joseph Bara

Paris 6

الرسالة العاشرة

Hafez

10 Rue Theophraste-

Renaudot

Paris 15

١٠ مارس سنة ١٩٣٤

أستاذى العزيز

أرجو أن بعدنا عنك لم يغير شيئاً مما ألفناه لديك من المعلم الذى يحرص لما يقول المعلم (و) يسط (ويست) يحرص إلى صرايه فيحصر (ويست) يحرص إلى أخطائه فيصالحها ولم أرسل إليك هذه الصعق إلا لأنى أعتقد أن صلة العالم بالتلميذ تبقى أبداً:

إن حياتى الجديدة هائلة مستقرة تطوعنى نفسى فى جميع ما أريد ولعلى هذا العام من أسعد الناس فأنا أطلب ما أطلب من العلم من غير رقيب إلا متعزى وهو يفت أمين:

كسبت لى أبى أول هذا العام أدك أرسلت إلى خطاباً وأنا لم يصلنى شيء، أقول ذلك حتى لا تعنى مقصراً إن كان الخطاب قد وقع فى يد أكمة فأخفته.

ثق ما نشاء فيما أفعل فساكون أهلاً لشرف العلم الذى يصلنا جميعاً وأملأ لكل ظولك الصحة.

كنت أستاذين بالكتابة أياماً لأضع فيها مشاعرى ولأقصد فى لقاء كثير من المصريين الذين لا يرتضون وأنا أرسل إليك اليوم ما قد كتبت فى ساعات فراغى.

وتقبل أنت والمائلة تيماني.

محمد على حافظ

إذا كانت لديك نصيحة فى هذه الكتابة فأعجب أن أعرفها وإن ضاق وقتك فليتكلم بها الأخ فريد (١) أفندى.

الرسالة الحادية عشرة

الإسكندرية ٢٩ ديسمبر سنة ١٩٣٤

أستاذى العزيز

اليوم أبرج مصر على الباخرة أوزونا وأتجه إليك بأطيب تمنياتى وودى وساعمل مخلصاً لأداء واجبى على أن يزيد ذلك صلنا ألفه وخيراً، وسبكون على هذا العام بهاريس فسأبدأ اليونانية بمجرد وصولى لأغير قليلاً من كابوس اللاتينى، فإذا شعرت أن اللاتينى قد تمنح لنسجاً لا مأخذ فيه فسأحاوله وإذا قدر الله أن أعود إلى البعثة فأرجو أن تكذب كى تنفق على الطريق المنتج الذى ينتهى إلى خور ومصرة من غير إرهاب وإعدادات ومازالت الوفى الأمين.

على حافظ

عثوانى بهاريس

MR Hafez

10 rue th. Renaudot

Paris 15

الرسالة الثانية عشرة

أستاذى العزيز

منذ عشرين يوماً أغشى المكتبة واليونانى، وكانت هذه الرحلة قد قربت بين نفسى وبين الهدهه فصرمت أعمل من غير أن أجعل للعمل سبيلاً إلى الطفاني على نفسى، وجعلت أعيش كالأشبان المرحين، أطارد الحسن وأعزم قلبى على أن يمن فى الفرج والتأمل، ولم يمتدنى هذا المذهب من أن أخفى وراءه شعوراً عميقاً بالواجب، ففى فلسفتى الصغيرة كما يقول «مونتيس» لا أمزج للجد باللعب وأدع السبيل بين قلبى وبين الحياة.

لكن الله الذى خلقنى لم يخلق معى منابيحاً من للعقل يهذى إلى أروسط الأمور، فإن شعر قلبى الحب تهور فى

شعوره، وإن شعر قلبى بأمل أو كره أو يأس معنى فى ذلك طويلاً، والآن على يقين بالحياة يلعب ويمرح ويوطرب وكأن المكتبة من حولى جنة تزدهر بهذه الورود التى خلقها الله للإنسان فى صمت عميق. أدع القلم يهبط وأمعنى فى النظر إلى جارتى، ومن جاراتى من تلقى هذه المداعبات بملها، ومنهن من تخفى شأنها ولا تتأوه من أمرى، من أجل ذلك جميعاً أجد للحياة جمالاً ملازم الأمل والبشرى وملازم اليقين واللبات.

الآن قد وادعت الطموح، فقد علمنى قبل اليوم للسبيل إلى بلوغ الغايات. علمنى أن أعمل وأن أحب العمل، وقد أتخذ من جمال الوجود ومافيه من طيبات أنشودة لحياتى كالصوت الفرد الذى يحفز السجادهين على الصبر والثبات.

قد كنت ضالاً قبل هذا فهديت إلى غاياتى. علمت أن الإنسان لا يستطيع أن يأتى بالمعجزات التى يقدر عليها البشر أن يذاب فى أيامه فى طريق لا يكلف نفسه إلا وسعها، والذاب والمضى والإرادة والأيام تخلق صنائع الأعمال. لا أريد أن أكون فى حياتى اليوم بطلاً أو نبياً، وأشغرى ذلك بالمشاوار والتلق، ولكنى أريد أن أكون أنسياً يفعل أحسن ما يستطيع على أن يضم مافى الحياة من متاع.

قد كنت ألححت عليك كثيراً فى مسائلتى، والآن ألح عليك ألا تمأ كثيراً بها، فإن ألححت كان بها وإلا فإن فلسفتى الصغيرة تخلق ماشاء وتنتهى إلى الخير.

تقبل تحياتى وشكرى وبلغ أهل البيت سلامى

محمد على حافظ

باريس ٢٣ يناير سنة ١٩٣٥

10 rue Th. Renaudot

Paris 15

الرسالة الثالثة عشرة

أستاذى العزيز

أرسل إلى شعبره عنوانك وأنا على المحيط، بيني وبينك فرنسا كلها، وكنت أحب أن أراكم أولاً أن دراستي مشقة على هذه الأيام، ولولا أنني أعرف أنك بحاجة إلى الهدوء بعد جهد هذه الأعوام. وأنا أكتفى بتحية أرسلك إليك أرجوك أن تتفضل بقبولها.

وشعبره كان يحب أن يذهب معك إلى إيطاليا فلم تقبل إدارة البعثة بباريس. وأنا أقدم للعائلة كلها وللأخ: فريد، أطيب تحياتي وتمنياتي

على حافظ

٣ أغسطس سنة ١٩٣٥

Villa gure Daya

Bidart

الرسالة الرابعة عشرة

١٩ أغسطس سنة ١٩٣٥.

أستاذى

كان لخطابك وقع جميل على نفسي، فقد شجعتي وقوّيتي وعلمني مرةً أخرى أن أعجب كل الإعجاب بنفسك العالية التي تحزن لعترات طالب مثلي.

وأنا مع أشعر به من نقصي في بعض قواي، أكاد أبرئ نفسي من بعض هذه النقصات وأجعل الإثم على قومي ماركين.

ويكفي أن أعذك أنني لن أغفل عن نصحك، وأنتى سأبذل آخر سهم من عزمي وقوتي لأريحك من هذا الأكم الذي يذل بك حين تجدني خاسراً من دون أصحابي.

ومن الظلم لنفسي أن أحاول «جزاكم» بشيء على هذا الإيمان الذي لا تفحأ تبسبه إن أنت أخلصت نفسي، وإن أنت أخلصت للناس، والحمد لله الذي قدر للقلوب أن تحس ما تطويه لها نفوس أخرى من وفاء وإخلاص، فأنا أقدر أن يكون لي من الحب والتقدير في نفس رجل عظيم ملك ما أنت مبدية وخافية، وما يحملك على أن تحب لي الرضا والأمن والهدوء، وما تحب أن يكون لي في طيات القد من المكانة والخير.

ما كان أحب إلي نفسي من أن أثبت أنني أهل لودك، وسأثبت أنني أصدق خير ظنونك في.

وأرجو بعدئذ أن تتقبل شكر لا يفي شيئاً بعض ما حملت نفسك من عداد في سبيلي وفي سبيل أهلي.

لا أستطيع أن أنكر تقديري لشخصك منذ عرفتك إلى اليوم، فأنت مثل في الرحولة التي تترفع أبداً عما يهوى إليه الضعفاء.

وستكون العاقبة لك في مصر يوم يؤمن الناس غير جاحدين بما يفعل الفضولون. وكم من الشبان في مصر من يود لو تكون له الكرامة في معرفتك ويحبون لو يجعل الله لهم من القدر ما لهؤلاء الطلاب الذين اتبعوك فأحبوك وأحببتهم، واتبعوك فنهضوا إلى أحب، ماتصبر إليه النفوس من آمال، فأنت فيز وسعادة لأناس أنا منهم. وإذا أنا قمت إلى قوم لا يتحدث الناس عن أبي وأمي ولا عما كسبت من معرفة، وإنما يكفي أن يقول قائل هذا تلميذ طه حسين لاكون موضع عطف السامعين ورضاهم.

ولا تخف على من كيد الأيام، قالذي يتخذك قوة لا يهون ولا ينهزم، ويعرف أن الصبر على الشدائد فرض على كل من يألف الضعة والعار وأن من أجمل ما تطيب به النفس أن تتحسر عليها الشدائد

هزيمة، ولا تدعها رجلة خائفة، بل مؤمنة هائلة مستمتر لما يسميه الناس الصعاب، وتكوزل الحرية، إلى موضوع الإيمان في القلب ويعلم القلب في خفاياه أنه قوى عزيز منبع.

وأرجو أن تغفر لي هذه العجلة في الرد عليك وقد تمديتها قاصداً لأنني أعلم أن التكلم مهما حسن لن يجزي إخلاصك شيئاً، وأرجو أن تهدي الأيام يوماً أكون فيه عند أحب ما يملوه الرفاء والإيمان.

ويلع أسرتك الكريمة أجمل عطفي ومودتي وتحياتي،

على حافظ

Villa gure Daya

Bidart

الرسالة الخامسة عشرة

باريس ٣ يناير سنة ١٩٣٦

أستاذى العزيز

هذه هي الشهادات (٥) التي كتب عنها الأخ فريد الهندي إلى شعبره، وأحب أن أحيطكم أنني لست أحب العردة إلى البعثة، فقد عرفت في إدارتها الغش وأشبه الغش من الصفات.

وكل ما أرجو الآن هو أن أتم دراستي في أقرب فرصة لأعود إلى مصر، وإن أمتنع أبداً من أن أجعل ماحضرت تحت أمركم لخدمة الجامعة ولخدمة الفرض الذي ترمون إليه، وأنا أدرس اللغة اليونانية اليوم لأن المبدأ يضطرني في جميع ما أعمل إلى أن أتم ما بذلت رغم الشدائد والصعاب.

وإذا استطعت أن تهدي لي عملاً في جريدة في مصر لأكتب إليها بعض مقالات عن السياسة الخارجية، والحوادث الأدبية في باريس بأجر زهيد لكن لكم من الشاكرين.

الساعات في حضور الأدب الفرنسي
واليوناني.

وأرجو أن تتقبلوا أخلص ودّي وحبي،

على حافة

Maison Belge / cite Universi-
taire/ Paris 14

الرسالة الثامنة عشرة

بعد أن كتبت هذا الخطاب

صحبته بما يأتي

باريس ١٦ نوفمبر سنة ١٩٣٦

أستاذي

كلفتني الديواني بك مدبر البعثة أن
أكتب إليك عن النتيجة يوم السبت
الماضي، ووعدني أن يكتب هو خطاباً
نرسلهما معاً إليك بالطيارة، وكان بأساً
منكمها، وقرأت عليه سورة الخطاب فقال
لي «أكتب له، هو يحلف عليك علفاً
خاصاً، وقل له الحقيقة، وتركته على أمل
أن أتأهب لتحضير ما أريد هذا العام وهو
شهادة الأدب الفرنسي وهذه دروس في
اليونانية، فلما بدأ الأسبوع ذهبت
فحضرت درساً في الأدب الفرنسي
ونذهبت أحمل الخطاب الذي كلفتني به
الديواني إليه كي يصحبه بخطابه ولم
يفجأني إلا أن أرى في معالم وجهه
عبوساً حبيبته تحب أصابه ولكنه كلفتني
بلهجة شديدة لم أكن أنتظرها بعد ما
أخذت به نفسي من اللطف إليه والتأدب
في حديثه .

قال لي :

يجب أن تذهب إلى مدرسة إعداد
مدرس الفرنسية في الخارج، وأن تلج
فيها هذه السنة ولا تعمل شيئاً غير هذه
المدرسة لأنك إنما تأخذ فلوساً من
أجل هذه المدرسة ، وتأكد لو أن طه
حصين كان يقدر يعمل لك حاجة غير

الرسالة السابعة عشرة

أستاذي العزيز

تقدمت إلى امتحان اللاتيني هذه
المرة فنجحت في التحريري ولم أنجح في
الشفهي لأنني لم أكن مستعداً لامتحان
الشفوي كما ينبغي. ورغم ما قال لي
المصحح من استعداد له مساعدتي، فقد
غضب وهاج وعزمني لظنر الحاضرين
وسمّرت أجيب على أسئلته كما يجيب
المتروك الخائف، أثمر المرة بعد الأخرى
والعرق يتصبب مني خزيًا، فقد كشف
للناس عن جهلي بالتاريخ القديم
والجغرافيا القديمة والأساطير القديمة،
وثار غضب وهاج وأعطاني في قراءة
النصوص explication de textes كان
النص من «تاسيت»، في سؤال عام عن
تاريخ الأدب اللاتيني. كان السؤال عن
«فرجيل»، وتلخيص كتب «فرجيل»، وعن
الخطوات التي تبعها Enée أين بدأ، وإلى
أي بلاد الله بدأ... ولما أعذرت أنني لم
أكن مستعداً كما يجب.

ونتيجة التحريري كانت ١٠ في الكيم
Theme، ١٠ في الفرنسيون Version :
ولئن بقي على أن أعد امتحان الشفوي
وحده في امتحان يولييه القادم، لأن
التحريري صار حقاً مكتسباً الآن وسأعد
امتحان الشفوي مع أستاذ اللاتيني منذ
الآن. وسأحضر شهادة الأدب الفرنسي
وأخذ دروساً في اليونانية:

ولأن أرجو عزتكم أن تعتمد على الله
وعلى حسن نيتي واستعدادي للعمل هذه
السنة فتردني إلى بعثتي القديمة وأن
تخرجني من بعثتي تدريس الفرنسية في
الخارج، لأن هذه إن تبعتها اضطررتي
إلى حضور ثلاث ساعات تقريباً كل يوم
في مدرسة ما أنزل الله بها من
سلطان، ولأن أفضل أن أقضى هذه

وتفضلوا بقبول تهنئتي بالعيد
وتهنئاتي السعيدة للعام الجديد.

على حافة

La cite Universitaire

Gondatin.Belge

Gérard Fourdan

Paris 14

الرسالة السادسة عشر

Paris Le 10 Avril, 1936

Aly Hafez.

Le maison Belge

La Cité universitaire

Paris 14

أستاذي العزيز

أرجو أن تتكرم فتصني أن تصرف لي
وزارة المعارف المبلغ الذي تعطيه لبعض
الطلاب هنا، لأنني لا أريد أن أخذ شيئاً
يجيء عن سبيل «الديواني»، ولا أريد
أن أعترف برأسه في يوم من الأيام .

والحياة هنا متشابهة ليس فيها جديد،
وقد قرأت اسمكم بين من صاروا
«بكوات» .

Ji cela Vous fait Plaiser,

Je Vous en felisite.

ولأن أعاون رجلاً فرنسيا في تحرير
مجلة يصدرها في شمال أفريقيا وأشتغل
ساعة في جريدة الأهرام كل أسبوع،
وأعطي بعض دروس، وكل ذلك ليحلم
الديواني وأشباهه من أنصاف الآلهة
أني أكبر منهم ومما يكيدون .

بلغ العائلة تحياتي،

على حافة

المدرسة كان عمل ، وإلا لو ما عملهاش
حايقوا في مصر .

«إنه مهرج لا يعرف أن يفعل
شيئا» (١)

والإفرايك إن لم تعمل هذه
المدرسة في آخر السنة .

«ستلقى متحكما من جديد، أنتي
أعرف عقليتهم في مصر .

فلما قلت له :

«سيدى المدير ، إن لك كل
السلطة،

قال باسم :

«إنك تنسب إلى سلطة ليست
لي،

قلت له : يا شيخ حرام عليك
«لقد جئت إلى دروس الأدب

الفرنسي مشغلا بالحماس ، .
ثم قال اعمل مدرسة الفرنسي في

الخارج لأنه
«من الممكن جدا أن يصطدم

طه حسين باعتراض الوزارة،
فاذا أنت تهجت في مدرسة

الفرنسي في الخارج ، وأنت
تستطيع أن تتجح فيها ، كتبت لهم
في مصر وقلت لهم :

«هذا ولد نابغة وقد درس في
مدرسة الفرنسي في الخارج كما

درس اللغة اللاتينية ، وفي هذه
الحالة أستطيع إذا لم يكن لك

مكان في الجامعة أن أسمح لك
بالحصول على الليسانس للعمل

في الوزارة . وبذلك نكون قد
تجاوزنا الحظ السيء»

هذا هو الحديث الذي دار بيني وبين
حضرة المدير المحترم أريت أن أنقله لك

كما نطق، وأؤكد لك ياسيدى أنه قال ما
قال بوجه عابس أحزننى وجعلنى أخذ
المترو لأبحث عن شعيرة كى أنصني له
بما يهزئنى، وتذكرت نصيحة أمى يوم
أرادت أن أرفض للعودة إلى البعثة خوفاً
من غدر الديوانى ، ومن خلقه ، وكنت
على استعداد أن أسمع للصصها لولا
أننى كنت مؤمناً برعايتك ، والديوانى
نفسه قال لى فى مجرى حديثه «اكتب له
(بريد عزتكم) فهو يصف عليك علقا
خاصا ولعل هذه الكلمة تخفى على، وهو
أننى عدت إلى البعثة بفنائك ورغم أنفه.

بعد هذا أرجو عزتك بكل ما فى
نفسى من أمل أن تفقضى من سلطان
رجل متحامل ، وأن تهين لى الحرية فى
العمل ، لأنه لا إحسان لشيء من غير
الحرية ، وأنا أعدك وأشهد الله على نفسى
أن أفعل كل شيء يرضيك وأن أحقق
أملك فى.

أرجو أن ترافقنى بالرد، لأن حياتى
إن تهبط قبل أن أحرف رأيك ، ولا أريد
أن أطارح نفسى فى ثورتها .

مصدق على حافظ
Maison Belge
Cite Universitaire
Paris 14

الرسالة التاسعة عشرة

أول ديسمبر سنة ١٩٣٦

Université De Paris
Cite Universitaire

أستاذى العزيز

كسيت لك خطابا حدثتك فيه عن
مسلك الديوانى، معى وكان مسلما
مخزيا ظننت أنك تعنى لتجعل لهذا
الخزى حداً، وهو جاد الآن فى أن يعوق

كل خطو أريد أن أخطوه، فإذا حدثت عن
نصيحة «نصحتها» أستاذ اللاتينى الذى
علمنى لوجه الله ثلاث سنين، والذي
أنقذنى من كل ضنك ، وكان عوناً لى
نوجه الله، قال لى الديوانى المحترم،
المرغف المصرى الكبير .. Le Vieux
Cest Un Fou Un Fou Un Fou

وكتبت غيطى يومئذ واليوم ظننت
إليه أن يدفع أجر هذا الأستاذ فقال لى ،
نحن نغير هذا الأستاذ . ثم قال لا أستطيع
أن أدن لك بدروس لأنك فى بعثة
الفرنساوى فقلت له سالحا :

Mais nos Je no Ruis fos la four
le Francais

وهكذا يريد هذا الرجل أن يستلقد
مضى كل صبر ، أر يذهب إلى هذه
المدرسة «تعضير معلمي الفرنساوى فى
الخارج» ويطلب من السكرتيرة أن تراقب
حضورى، وأنا لا أستطيع بعد هذا صبرا،
فلما أن تنقذ المرقف بقرار لا يجعل لهذا
الرجل سلطاناً على عملى ، فهو يريد أن
يعوق كل تقدم أريده، إما حافداً وإما
مجرماً، وأما شيئا لا أستطيع أن أفهمه،
والأ فلا سبيل إلى شيء مما نريد، لأنى
لست مرتاح البال.

أريد أن أواصل دروسى مع هذا
الأستاذ الذى ساعدنى وعاضدنى ، وإلا
سأضطر أن أدفع له من مالى ، وهذا هو
عين الظلم، فيبقى ما احتملت من
تضحية طوال ثلاث سنين.

أكتب لك إليك هذا الخطاب وأنا
مضطرب.

على حافظ
Maison Belge
Btl Jourdan
Paris 14

الرسالة العشرون

بباريس في ٩ بوايه

Aly Hafez

Villa le Gorsaire

Rue Bellefontaine

Biarritz

أستاذي العزيز

لم يسمح لي فراغي هذا العام أن أكتب إليك كثيراً، وقد ختمت هذا العام بعمل ناجح، إذا قيس بما بذلت من جهد وما كسبت من معرفة، ولكن لوم الحظوظ يريد أن يصارعني حتى يرى مدى قوتي، وأظنه استبأس بعد اليوم، فلم يبالزني إلا سمع صوت إيماني يخلو «وإن تدخلوا الجنة حتى يعلم الله المجاهدين منكم ويعلم الصابرين».

دخلت امتحان اللاتيني ونتيجه كما تقررها شهادة خير أساتذه هذه الآداب في السريون، وأنا أرسلها إليك مع هذا الخطاب راجياً أن تخطها أو تتكرم فككت فريد أفندي بإرسالها لوالدي للشيخ حافظ بهنس بكتر الأزيات فقد يجمع بها يوماً على وزارة المعارف إذا قاضته، وقد تهدأ نفسه إذا ظلت (نفسه) بي التخصيص والإعمال.

ودخلت امتحان اللسان في الحقوق وأجبت إجابة حسنة غير أنني لم أعن بالأسلوب الفرنسي فأعطيني «تسعين»، أي أن النجاح تخطاني لنقص شمة.

وأحسبني بزم هذه العذرات قد كسبت ثقة المدرسين، وآية ذلك اهتمامهم بأسرى، وخاصة مارسيه وصاحب هذه الشهادة، وثالث بأبي أن يدعي حتى أفرغ من شهادة اللاتيني لا يريد جزاءً ولا شكوراً. ولعل أطيب المنوات التي مكثتها في باريس كانت هذه السنة، فكلت حراً ناعم البال، وأنا بهذا الإيمان سأنهي إلى غاية بعيدة

ترميني وترمينيك يوم ألقاك ظافراً قد حققت جميع ما أردت وصنعه معه.

وأنا أكتب إليك اليوم من «بباريس»، إذ أقضى عطلة المدرسة، وأنا وأساذني الخاص في اللاتيني، أجمعنا رأينا على أن نترجم كتاباً إلى اللغة العربية، وهذا كتاب في الحقوق كتبه أساذ كبير جداً في جامعة باريس.

وأنا أقصد من وراء هذه الترجمة إلى شيتين أحدهما أن الترجمة تتطلب إمعاناً وتفكيراً في فهم الكتاب وفهم المؤلف، وأرجو بذلك أن أطم سبيلهم في بحث هذه المسائل، وفي فهمها وتأليفها.

والشي الآخر دراسة في بعض كتب الفقه عند المسلمين لأخذ منها أسلوباً فقيهاً وعبارات فقهية عربية تلائم هذا الكتاب الحديث.

غير أن المؤلف يأبي أن يأذن لي قبل أن أقدم له نائراً يعطيه حق التأليف، وأنا شخصياً لا أبغى من هذا العمل شيئاً غير لذة علمية تصل بيني وبين الكتب العربية التي أمهلها أحياناً، فلن أجنة النشر والتأليف والترجمة تتكرم بمكاتبة الأستاذ وتعطيه من الحقوق ما يريد كنت شاكراً لك وللجنة معاً.

واسم الأستاذ :

Mr. Henri Capitant

I rue Gassini

Paris X IV

واسم الكتاب :

Se la Cause

dans

Les abligations

وسأكتب للأستاذ أحمد أمين أيضاً. وأخيراً أهديك جميعاً أنت والعائلة أسدق تحياتي وسلامى.

محمد على حافظ

الرسالة الواحدة والعشرون

77 rue de Paris

Meudon (Seto)

أستاذي العزيز

أخبرنا المرص عن شكركم لأننا ننتظر الساعة التي تجود بالإفصاح، وتأخر هذه الساعة وتتمرد بنا الكتابة حتى يقدم البريد بكتابكم فيزيد شكرنا قوة وتتمادي الكتابة في العصيان، والآن نقهر عصيانها ولا نبتغي الوحي، فقد أوحى إلينا سماحتكم كل معاني الشكر والحب حتى تكاثرت على ريشتي فلا تدري ما تصد، كما يقول المثل، وقد خيل إلى أنني أمك صديقاً كثيرة من الشكر لا يعزني أي نوع أريد، وحسبت أن تلك مزية خص الله بها نفسي جعلني شاكر متشكراً شكراً، وكان هذا الحصاب ظاهراً غير بعيد النظر لأن ما بأنفسنا من معاني الشكر قائم على ما أصابنا من فضلك وكرمك فكلما أتانا فسنل أيقظن عطر الشكر في نفوسنا.

وقد أبيت إلا أن تجود علياً بأفصال عفيف أحب ما لدينا من الشكر، وكان نشراً قريباً ملاً علياً طولنا ونفوسنا فصرنا «نلهج» بالشكر كما نقول لغة الصحف بمصر.

وأحسب أن الكتابة لا تفرح تصعبي، لأن كلمة الشكر ليست بنية ولا تفصح عنا كثيراً، ولو تعلمون أننا قمينا هذا العام بيهنا الحجب ويكدنا الألم ويسعى إلى قلوبنا الخوف، وأذا بذلك عشنا غرياً عن أنفسنا لا نذوق للحياة لذة ولا نستطيع الرجود كثيراً، وأن هذا العام ختم بما لا نهوى، وأنكم كنتم كالثقلاء الحازم الرشيد حسب جته أن يرده ويحدثهم ليذهب عنهم الضوف ويمثلوا قوة وإيماناً.

كانت هذه الساعات التي رأيناك خلالها حذاً بين الوحشة والأمن ، ومحت عن قلوبنا كل غلب ، وصبرتنا مسعاه طامحين ، لا خوف فإن السفينة قد اهتدت إلى منار قريب ، واصدقت لأهوال اليم ، وجعلت نسمي بنا أمة إلى السلامة .. ذلك فضلكم فنشكرك .

ودعوتنا لرائك حيث يخف الزحام ، فأقبلنا فرحين للروى ظمأً بفؤوسنا ، وإذا كان العرب قد عودوا أن يشبهوا جمال الحديث بجنى النحل فإننا نرفض حلالة الشهد في سبيل هذا الحديث ، ولا نجد أية مناسبة بين شيء يؤكل فتحموه جرعة ماء ، وقوة وإيمان يلج أذننا إلى قلوبنا فيملأنا يقيناً بخفرتنا وفلاحنا ..

ذلك فضلكم فنشكرك .

وإذ نكون فيكم نتحدث إلينا السيدة الكريمة بأحب الحديث إلى نفوسنا ويهش إلينا ابتهاك العزيزان ، ويكون فريد أفندي معنا فرحاً بسلاماً حتى كدنا نضمّر أننا أبناءكم ، بديكم ، وأنكم تكلمون فتمتدح الكلمات بدافق المحبة وأطمعتمونا وسقيتمونا ونزيمتمونا ، ذلك فضلكم فنشكركم ذلك فضلاً عن أن نعيد ونبدى أننا في باريس نطمح ونستعيد للحياة بفضلكم .

أرجو بعد هذا الجميل الذي لا يريد أن يحد أن تتكفوا فينا الاعتراف والإخلاص والوفاء وقد تطمئن أننا مدد أخذنا العلم

عنكم عن قرب لم نكن كاذبين ولا خادعين ، وأتدنا لا نستطيع أن نكتب على أنفسنا ولا عليكم فإننا نعلم أنكم تتفهمون وتضربون ، ولكننا أئمد خلق الله عن أن ندعي مودتك رغبة في نفع أو فراقاً من ضرر . وأتدنا اليوم مظلماً كنا يوم اخترنا علمك وأحببناه وأثرياه على غيره من العلوم ، وأظهدى لا أبالغ إذا قلت إن الجمال كله لم يكن في العلم ، وإنما كان في العالم ، هوى إلى أنفسنا قبل أن نسمي إلى نفع ، أو نخاف ضرراً ، وأرجو أن يزيد الله هذا الوفاء قوة ويحرمه .

أستاذي العزيز :

جامعي بالأمس كتاب بعثت به إدارة حي الطلبة إلى عدواني بكسر الزيات تطلب إلى أن أوافيها بفقر المدرسة Livret A Colaire وشهادة مولد ذلك بعد أن سككت عاملاً لا تجيب فهل كلمت سعادتكم أحداً فأثارها أم جاءت عفواً ... لست أعلم وسأرسل ما طلب إلى .

وجامعي اليوم كتاب من أستاذ اللائقي الذي حدثكم عنه يبدى قبوله لمساعدتي غير أنه لم يقل لي كم يأخذ في الدرس ، لأنني كنت كحيت إليه في طلبتي استعددي لدفع ما يريد ، وقد أرسلت لكم خطابه لتقولوا رأيكم ، وأرجو ألا يضيع عليكم ذلك بمنى الوقت .

في دائرة المعارف الإسلامية مقال عن «قلمنة» كتبها «بركلمان» يقول إن

كتاب نقد النثر لخصه أحد تلاميذ قدامة أئدنا ابن أيوب ، وبهكذا يصير ابن أيوب هنا جديراً بالبحث ، أما جعفر بن قدامة المكتوب فليس يذكر عنه شيء كجور في ياقوت ، أهم ما فيه أن أبا الفرج روى عنه في الأغاني ، وأظنه بمسحداً عن موضوعكم .

أطيب تحياتنا إلى السيدة المحترمة ، ومسؤلس وحيثيات وإلى فريد أفندي .

تقبلا جمل اعترافنا ومودتنا .

محمد علي حافظ

نسيت أن أفرلك تمية والدي .

هوامش :

(١) بوبر لندريه لالاند (١٨٦٧ - ١٩٢٣) أستاذ الفلسفة والمطوق ومناهج البحث في المسورين من ١٩٠٤ إلى ١٩٣٧ . دعى للدرسي في الجامعة المصرية من ١٩٢٦ إلى ١٩٣٠ .

(٢) محمد عبدالحادي شعيرة ، أتم دراسة التباس في التاريخ بفرنسا في يونيو ١٩٣٥ .

(٣) مدير إدارة البعثات .

(٤) فريد شحاته سكرتير طه حسين .

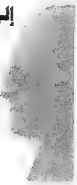
(٥) يقصد ثلاث الشهادات المنفردة هنا في نهاية هذا الملقب .

(٦) للفرس بين الأتراك كحيت أصلاً بالفرنسية ، وبهذه ترجمتها .

إلى طه حسين

مع تحيات

.....
.....



ويكون الجواب أن أمضى في أفكار
مضطربة تحملني على الشكوى إلى من
اصطفيتهم لنفسي من أساتذة وأصدقاء،
وقد يكون من أشد النوم أن أذكر نفسي
شكاه، ذلك لأن الشكوى سبيل الضعفاء
ومن ذا الذي تطيب نفسه أن يكون ضعيفا
عاجزا؟

وقد أراني فرحا يهتز قلبي بشعور
سيال عذب، فإذا أقدمت لأترك على
الورق صورة منه ولو قريبة، تحكم في
المعجز، واستبد بي، فأجد أن غير ما أعل
أن أكتب ما في نفسي. وأنا في كل ذلك
كاره خائف أن يمتد بي كتمانى حتى
يستفحل الفطر حين تكون الحاجة إلى
الدعاء قوية والوقت إلى الإصلاح قليل.

وأنا أعرف اليوم نقصى معرفة ما،
وأعرف السبيل إلى الإصلاح، ولكنها
سبيل قاسية تدعوني إلى التردد وتحملني
على كل صعب، وبإلبيتها كانت على
نفسي وحدها تقسو، وإنما أخشى أن
تصيب قوما آخرين.

فالإصلاح أن أكتب، ولاخير في
كثير مما أكتب إذا كنت لا أكتب على
حذر، فأحاول للنظام وألتصم بالجمال،
وأبدو معقولا سائفا يجد من يقرأ لى لذة
ولا يؤسف أن أكون تحدثت إليه حيناً قليلا
بشيء في نفسي.

ويا ثقل نفسي (١) حين أجلس إلى
قلم فأفاجهم بحديث ليس لهم في سماعه
غناء فيحبسون ويولون وأنا ماضى في
حديثي وكما أوغلت شيئا بدأوا (بدول)
يختفون ثم ترتسم في وجوههم آثار من
النفور، ولكنى حريص على أن أتكم، وأن
أضربهم على السماع كارهين، ثم يدرغ
صبرهم فينبذوني أبدا، ولا يرونى بعدها
إلا حائقين مژورين.

وهل لبست الكتابة إلا تحرا من القرب
أقدم به إلى الناس، وهم يستطيعون أن
يستمعوا إلى حتى أنتهى من حديثي

نصوص ووثائق

الكتابة

الكتابة تشغلي كثيرا لأنى أجدما
قاصرة عن أداء حاجاتي، فأنا أشعر
بإحساسات كثيرة قد تكون جميلة عذبة
تتلج صدرى وتكون لنفسي جماما، وقد
تغشى صدرى بغطاء كثيف قائم
يجلنى أسائل نفسي: ما بالى هكذا كثيرا
محزونا؟

هذه ثلاثة نصوص أدبية
يقلم على حافظ، كان قد
أرسلها إلى طه حسين بهدف
إطلاعه على أفكاره وخواطره إزاء
فن الكتابة، وقضية الاستقلال،
وحياة الوحدة وبقيت مطوية مع
خطاباته بين أوراق طه حسين،
لأكثر من نصف قرن.

والقاهرة، تنشر هذه النصوص
لأول مرة عن مخطوطاتها الأصلية.

ويستطيعون (ويستطيعون) أن يهربوا من عند أول كلمة يسمعونها، وهم أحرار إذن لهم أن يرموا بالكلام «عرض الحبوب» كما يقول الأعراب القدماء، ولهم أن يمزقوه وينسوه تحت تماثيلهم.

فأول شيء يقف في خيال الكاتب البادئ الناشئ، هو أن يرضى القارئ، ويدرك بنفوسهم أثر عطف ورحمة أو شوق وحرص، حتى يمدوا إليه، وهم غير مترددين ولا خائفين على وقتهم فناء ولا ضياعا.

وليس حرصه على رضا القارئين هينا ولا يسيروا، فإن أدنى وهن قد يدعوه إلى الخمول وقيل (وقيل) من النجاح قد يبعثه إلى الإكدام والعلو والذهاب في سبيله إلى حيث يقبض لنفسه أو إلى أن يشاء الله له.

وأحسب أن «الجاحظ» كان محقا لما أوصى كاتباً ناشئاً ألا يقدم ما يكتب إلى الطاء باسمه لأنهم قد يستغفرون فقره، فينظرون (فينظرون) إلى كتابته نظرة صغيرة وهم بذلك قد يخلطونه، إنما السبيل أن يخل ما يكتب كاتباً كبيراً أو عالماً معروفاً مشهوراً، وبذلك ينتج الحكم وجهة أخرى.

وعسى أن تكون هذه الذكرى الصعبة لئلا يراجع غير محرفة عن قصدها كثيراً فإنني أذكرها من قراءة قديمة تركت في مخبئي ثيباً ومها،

رسمها يكن أمرها فإنها تقصد إلى شيء، ذلك أن شخصية الرجل قد تلفعه وتجديه وتجل عبويه زينة ونقصه كمالاته، وقد تعلم الناس عندنا، وأظن عدد عالم الأدب أن يقرأوا (يقرأوا) الإضاء قبل أن يقرأوا (يقرأوا) العنوان، ولهم في هذه الوسيلة راحة، فإن بعض شخصيات محبوبة حبا يسمى للنقص.

وليس في ذلك عجب ولا غرابة فإن ساعة تضيق في حديث كاتب كبير، ولو

أغلقت على الكاتب سبل الإقصاح والتفكير لساعة سيده.

ومالي لشئى بعض «المجلات» وأنا أعلم أني سوف لا أقرأ منها إلا مقالا واحداً ثم أنسى المجلة فكنون بعدها ورقاً قديماً (٢) ومالي كذا من أشد الناس حرصاً على تتبع مجلة كان يكتب فيها رجل من رجال البيان فلما غاب على ذهبت المجلة عن خيالي وأصبح الجديد الجميل قديماً بالياً.

الجواب يسير فأنا لا أضمن على نفسي بدراهم معدودة لأقرأ عقلية كثير، أو أستمع حديثاً حذياً.

وفي الحق أن (إن) هذه الأوصاف ليست مغالاة ولا تزوير، فإن أي إنسان لا يفرط في زمن يتقدم فيه كاتب كبير ليتحدث إليه، ولا يكون منصفاً إذا صد أنه من الحكمة وجمال الخطاب.

وفي الحق إن مجلة من المجلات أو صحيفة من الصحف لا تكون ذات شأن خطير أو يسير إلا بأولئك الذين يغفونها بحصافة عقولهم (عقولهم)، وحسن أسلوبهم، وجودة علمهم.

وذلك الشأن في الجامعات، فليمتد ببناها تحيى وإنما بهذه الأنفاس التي ترد بين يدينا.

وذلك الشأن في الأمم فكل أمة لها نصيبها في المجد أو الوكف على قدر أهلها وما يفعلون.

ورب كاتب كبير قد صادق نفوساً كثيرة تعرفه ولا يعرفها وتعبه، ويكون حديث النفس في المضاجع، وحلاوة الحديث في المجالس، وهي صداقة قد تبقى له حتى بعد أيامه بسنين وقرون عدة.

وأصبني قد بدت وعدوت حتى في تقدير شخصية الكاتب ولست أريد أكثر من أن أصف نفسي، وأصف ما أهم

بكتابته، وأنا بادئ قد تعوزه الشخصية الصالحة ليقيم على قدميه.

ولست الكتابة وحدها كافية لتكون للكتابة وتنشيطها، إنما تريد من يقرأها (يقرأها) ويكون ناصحاً بنفسها ويقوم متعجباً وليس لتصبح لهذا الأمر من أساذ علم الإنسان مالم يعلم وكان فضل عليه عظيماً.

وإذا لم تكن للحاجة قانون كما يقول الإنجليز، وإذا كان للضرورة أحكام، كما يقول العرب، فإنني اليوم في حاجة تظفني على المعاء وعلى سلامة النوق، وتحملي أن أطلب إلى أستاذي (٢) في أجمل آيات الأدب أن يستمع لتلميذه حيناً قليلاً من كل أسبوع.

فإنني موقن أن القراءة وحدها لا تفكي وإنما هي وسيلة للعلم، ووسيلة للفن والجمال مع غيرها، من وسائل الذوق والإحساس.

ومن الآن الجميل كتابة حسنة، وأريد أن يكون لنا فيها حظ تيم به نعمة الأستاذ علينا.

ولحق أني قلن إذ أذكر شيئين: الخطابة الساحرة والكتابة الواضحة.

محمد علي حافظ

الاستقلال

دخلت هذه الكلمة لنة المصريين يوم بلغ بهم الهوس أن كل مبلغ، فنادوا بالاستقلال كأدنى مراتب الكرامة التي تهين للناس حريتهم وتخزجهم من ضيم الطاعة الذليلة، وليس في حقوق الحياة حق أعسل من أن يمكث الإنسان في داره، فيعيش فيها طليقاً مطلقاً كما يشاء. وكانت الأوطان مهما اتسعت أفاق

يوم الأحد: أول إبريل

حياة الوحدة

صحت من مرقدى بعد أن سلت
جفتى على صورة من أفعال الناس
أيقظتها فى خيالى هذه الآية «مثلهم
كمثل الكلب إن تعمل عليه يلهث
وإن تتركه يلهث» استجبت ثلاثة هذه
الآية، لأنى وضعتها فى حياتى فصدقت
فى بعض من نرى ونسمع من الناس إذا
هم أصيبوا بالحمى فسلموك حيا وميما
وقلما وقاعدا وعلى أى حال من أحوالكم
كلت.....

وتفقت بعد أن إصابى بهذه الآية
أنيس ينفذ إلى سمع أحد من الناس، وأنتى
لا أسمع أول ما أسمع هذا الصوت العذب
الجميل.

كيفما أصبحت يا بلى..

أصبحت بخير وأنت يا أمى!

يا أمى إن أرواحنا تحب الذين لأنه
يخاطبونها وقد رأيتى هذه اليلة أكثر فى
مدامى آيتين أحببتهما من القرآن.

أما مطاعها فقريب، كلتا الآيتين
تبشرنى بخير فى حياتى.

واسأل يعطيك ربك فترضى..
وإن ينصركم الله فلا غالب
لكم،....

لم أشغل قلبى بشىء يقرب إلى
هذه المعانى، ولكنى سررت كثيرا يا أمى
فقد تصنىق بى نفسى زمانا وأجدما
ساخطة لا ترضى، فإذا ناديتها، واسأل
يعطيك ربك فترضى، هدأت وكان لها
فى رسول الله أسرة سالحة.....

إن أرواحنا تكفر إذا لم تجد عوناً
من رقام يرسل عليها نور الحب فترتاح
وترضى، وأنا لا أجد لديك لذى يا أمى
لأنك تحبلى كثيرا، وتوقفين فى فلاحى
وصلاحى فأنت تتفنين بوجودى يا أمى

استقلالهم، وتجلبهم عبيدا وموالى، وتكرم
للمستقلين وتحارب المستقلين، أمتت شرا
من صغر يهتك على الناس حرمان
ببوسوتهم، وعطلت دور العلم، وهدت
النفس إلى الهوان، وجعلت ثمارا من
الكتب والفتاوى والذل والذل والذل
على خفايا النفوس اليايسة وصارت أشد
ما تمقه النفوس... وصارت جذيرة بأن
يتقابل الناس من ضعفها، ويتشامعوا من
بعثها.

والنساق فى الطفولين معدم العمل،
والنمو الحر المستقل، وحينئذ تسلط على
جماعة الطفولات دول من الطفولين، لأن
الذين يقضون أمورها، لم يعملوا لبروا
بأنفسهم وليسيروا الأشياء بجوارب
حياتهم، فإن بلغوا قيادة السفينة، لم يحفلوا
بشء أكثر من أن يقضوا لأنفسهم كل
غنيمة. ولا يهرمنهم ما يصيب راحتهم
من تحويل رضاع فى الأموال والنفقات،
وصارت الدولة كجذع الشجرة الفلأوى
الذى ألقى فيه فلاح غداة ولعما فمر به
ثعب كان هزيلة متعللا جائعا ففعل فيه
وهو مسئول هزيل ثم أكل حتى ارتد
جسيما سمينا.. فسدت عليه السبل فلم
يجد مخرجاً فشكى ما أصابه للشعب آخر.

فقال له ما عليك انتظر مكانك حتى
تردد فيها هزيلة مرة أخرى.

وكذلك يشكو المستقلون عجزهم حين
تصحبهم مهمات الأمور فلم يقدموا لها
علما ولا عملا ولا صبرا.

ولا تبرز هذه الأمة من كل كوارثها
حتى يقضى فيها على حياة الطفليات
فى كل شىء، ومعنى يكون كل فرد وكل
جماعة أملا لأن يفتاروا سبلهم فى العلم
والسياسة وتكون الدولة مقام شرف ونصح
ولا تكون دار مخدمين وخادمين.

على حافظ

الإنسانية ملكا ويوتا لأبائهما، فإن هناك
حرمانها عذر، فقد صغر على أهلها
نفوسهم، وحرم عليهم متاع الحرية
الجميلة، ومهما أصاب أهلها بعد ذلك من
عجز أو هوان فلان يكفوا عن إبتغاء
الفلاح الذى يرد إليهم إنسانيتهم كما
يجبون.

والذى يجب ألا يكف المصريون عنه
جسيما، دولة وأفراد، إنما هو طلب
الاستقلال فى الجماعة...!!

ليس فيما يعمل الناس استقلال وليس
فوما تسع إليه الأمال استقلال... وكثير
من رجال هذا الجيل وشبابه لا يحبون أن
يستقلوا بأنفسهم، ولا يستطيع أكثرهم أن
يبصر طريقه بنفسه، ومثلهم فى عالم
الديانات كمثل هذه الديانات الطفولية، التى
تطوى على ما حولها لتتسلق، ولا تهم
نفس بالسمود فى هذه الجماعة، حتى
تتظن رجال يتسلق على ماله، أو نفوذ،
ونصبت للدولة نفسها مخرجاً لهذا التسلق،
وعلمت المستقلين أن يخلقوا بأخلاق
الموالى، فلا تنصرف هممتهم، ولا آمالهم
لشئ أسعد من أن يفلخوا نفسا راضية
مرضية تسليهم من غاية إلى غاية، حتى
إذا برزوا فوق رموس الجماعة، كانوا فى
هذه الجماعة شيئا غريبا مقبوتا إلا على
من يتسلقون على أكتافهم.

ولو أننا نظرتنا فى تكوين الجماعة كما
يخطر علماء الديانات إلى الطفليات،
لأبصرنا غاية اللطفاة قائمة، فكل عود
يتصلق على شىء يتصلق على شىء حتى
ترى ظاهرة الطفليات فى كيان
الجماعة، وترى قواعد الحياة تتهاى، أو
تتعلق على أجنابى «يقضى الأمور ويهبط
زبد غيب».

يجب ألا تكون الدولة شيئا أكثر من
هذا القاسنى السادل الذى يسعد حين
يروجه المتصفون من القضاء، فإن
خرجت عن ذلك لتعصم على الناس

منذ كنت في السهد، على صوتك الرحيم كنت أسمعك عن بكائي وعلى صوتك الرحيم كنت أسدل جفوني ثم أنت تكفين اليوم بفلاحي يا أمي على حين ألقى في سبيلي خشونة وتعمد للمخاوف بنفسى. أراك باسمه تذكركن محاسنى: ليس في الوجود جموعاً أجمل من هذه الأنودة: إن غابة أعمالنا أن تدرك قَدراً من الصبر، ونجاة وجودنا أن نصيب شيئاً من اللذة أما ما وراء ذلك فليس يقلقى ولا يقض مضجعى:

نفس يكفيها القاتل من الطعام، ونفس يرضيها القاتل من اللذات، ولكنها نهمة تحب اللذات....

سألوا ذات يوم عظماء من عظماء اليونان الأقدمين:

«ما أجمل شعر سمعت وما أهدى عزف سمعت؟»

فأجاب:

«أحب ما سمعت في حياتي صوت يثنى بمكارمى،

اعتقدى يا أمي أن مديحك كان أحب الشعر إلى نفسى كان هو الموسيقى التي علمتني الطموح والكبرياء: في يمينك حزم المصلحين، لم أستطع تبديلاً لما تريدن، قد خلطت لى سبيل حياتى،

ومثلت لى أملى وغايتى، فلما رأيتنى أخطر إلى قصيدتك هرفت على شفة السبيل، فابتسمت وتهللت وتغنيت ثم جعلت تستدلينى عندما أسمع صخرة ناتكة من صخور سبيلي: على حين أسمعك بأصابعى مرقى خطراً وأعنى نفسى وقلبي وأخاف واضطرب وتكاد تزل لى فمى، أسمع من رزائى صوتك «تقدم: الله معك، حيلد يهون كل عسير، وتجدد قوتى وأملى وتثبت قدمى، وأرقى لى ما يكتفين.

يا أمي:

ما تعلمت فى الكتب قد أنساء، وما سمعت من المطبين قد أجدد، ولكنى لا أنسى نصيحك أنت ولا أجدد.... أنت رسول حياتى، أنت مرشدى ونورى.... منذ استودعنى الرحمن فى غريتى، جعلت أفتقر ما تفعل هذه الأم الكبيرة فى حياتها، وما أودع علماءها، من هدى فى مكتبهم.... أسلمهم يدعو إلى ما دعوتنى إليه، ألا أخاف فى هذه الحياة شيئاً إلا الله والمار، ألا أجدد عن الصدق وألا أزل بنفسى إلى ما يحقر نفسى، وأن أطمع فى الوجود إلى قصدي كريمة وأن أجدد أكبر حصى للصلل لأنه أكبر الفضائل.

منذ سنين خلت لم أسمع حديثك لأننى ناء عنك، غير أنى أفتك بكائن

إذا جفنتى الحياة وأنا فى هذه الغربة أأخذ قوة من دعائك تصمنى من الئأس....

أنا مدين لك بكل شيء يا أمي، بقوتى وأملى وحياتى.

لتعنى (عمى) صباحاً فسأدع ذكراك إلى العمل.

محمد على حافظ

هذه ثلاث «شهادات» باللغة الفرنسية مع ترجمتها العربية، عن المستوى العلمى لطفى حافظ حصل عليها من أساتذته فى جامعة باريس، حين أخذ يتعثر فى دراسته، وأرسلها إلى طه حسين مع خطباته، حتى يلقى عن نفسه أى ظن بالضعف أو للتصوير.

وتلقت هذه الشهادات أن على حافظ كان مكتباً على دروسه، حافظاً على ثقة أساتذته، رغم عدم محالفة الخط له، وعودته من البعثة سنة ١٩٣٩ دون الدكتوراه.

هوامش

- ١ - كانت هذه العبارة فى الأصل: «ياويل نفسى وشقاءها، ثم شطبت.
- ٢ - ما بين القوسين عبارة مشطوبة.
- ٣ - طه حسين.

شهادة (١)

أنا الموقع أدناه، دليمان لوى، المدرس فى الفلسفة والمسئول السابق عن محاضرات دراسة اللاتينية فى كلية الآداب جامعة باريس، أشهد أن الأستاذ على حافظ جدير بالنجاح فى امتحان الشهادة اللاتينية. إننى أعرفه منذ سنوات عديدة. ولقد شجعه على بذل الجهد لمدة طويلة. نلت محهوداته الرائعة والشاقة.

فهو يعرف أكثر بكثير من العوميات الخاصة بهذا الامتحان.

قدم لى باريس بمعارف غير كافية عن الفرنسية وشبه معدومة لللاتينية. ولكنه قام بإعداد نفسه شجاعة وإقداماً للحصول على شهادة صعبة، دون إمام باللغة الأساسية للدراسات الثانوية الفرنسية فى اللاتينية. وقد قارب للنجاح قريباً شديداً عندما اعترضته ظروف. ليس لى أن أقدرها. فجعلته يعيش حياة سادية غير مناسبة للحرية والإبداع الفكرى. وهو جدير بالاهتمام وجدير

أيضاً بالتقدير، لأنه لن يتخلى عن الوصول للهدف.

٣ يناير ١٩٣٥ لىمان

شهادة (٢)

جامعة باريس
كلية الآداب
السرير

باريس فى ٣١ ديسمبر ١٩٣٧

لقد تابعت أعمال الأستاذ على حافظ منذ سنوات عديدة، وتبليت جهده المتواصل الذى كان بالنسبة له مضمناً فى البداية، أخذاً مأخذ الجد الامتحانات الصعبة حتى بالنسبة لشباب الدارسين الفرنسيين لقد تجاوز امتحانات نوفمبر ١٩٣٦ فى واحد من موضوعات التعبير المكتوب، وإننى أؤكد بكثير من الأمل إنه سوف يصل إلى الهدف، وهو جدير بكل اهتمام

بيلابريول

مدرس فى السرير

٥٠ مكرش برار

شهادة (٣)

باريس فى يناير ١٩٣٦

جامعة باريس

كلية الآداب

مهد الدراسات اللاتينية

أنا الموقع أدناه إيرنول ألفريد رئيس قسم للدراسات القديمة ومدرس الشعر اللاتينى فى كلية الآداب جامعة باريس، أشهد بأن الأستاذ على حافظ طائب وأخ ومجتهد وأنه يبذل كثيراً من الجهد المتواصل والجدير بالتقدير منذ وصل باريس. ورغم أنه لم يستطع حتى الآن الحصول على هذه الشهادة، بسبب صعوبة الامتحان الحقيقية التى تفترض معرفة متعمقة، ليس فقط فى اللاتينية، بل وفى الفرنسية أيضاً. إلا أن الدرجات التى حصل عليها الأستاذ حافظ تبرهن على إنه فى تقدم، وأنه استفاد من الدراسة التى تلقاها.

أ. أرنول

المراجعات

- ٨٠ كارل پوپر: أضر الموسوعيين. ٨٢ كارل پوپر: الحصاد الباقي، يمدى
طريف الخولى. ٩٨ كارل پوپر بين المجتمع المفلق والمجتمع المفتوح، أحمد
الصادق. ١١٦ كارل پوپر: هيجليا رغما عنه، وائل غالى. ١٢١ رفاعة
الطمطاوى وجذور الوسطية فى فكرنا المعاصر، أحمد يوسف.

ق مات في لندن يوم السبت ١٧ سبتمبر ١٩٩٤، عن عمر يناهز الثانية والتسعين .. الفيلسوف البريطاني النمساوي الأصل كارل بوبر.

إن كارل بوبر، الذي ولد في فيينا في عام ١٩٠٢ وإن كان قد عاش في بريطانيا العظمى منذ عام ١٩٤٥، والذي اهتم على حد سواء بمشكلات اللغة وبالميكانيكا الكمية، كما اهتم بنظرية ماركس وبالأفكار الاقتصادية. هو واحد من آخر أذهان زماننا الموسوعية، وربما كان آخر فيلسوف ينطوي اسم فيلسوف بالتسمية له على تصور شامل للعالم والمعرفة.

وهناك إغراء في أن نمزج، في داخل عمله، بين جانبين أساسين: جانب الإستيمولوجيا - والتي عرضها في كتابه «ملحق الاكتشاف العلمي» وهو كتاب ظهر في فيينا في عام ١٩٢٤. وتلاه، بعد ذلك بنصف قرن، «ملحق مهم في ثلاثة مجلدات» وجانب الفلسفة الاجتماعية.

ويمكن تلخيص الإستيمولوجيا - عند بوبر - بالفكرة التي تذهب إلى أن أية أطروحة لا تملك أية فرصة لأن تشكل معرفة إلا إذا كانت قابلة لإثبات زيفها (بطلانها) - أي إلا إذا كان بوسعنا مواجهتها بنتائج تجربة، هي في نهاية الأمر نتائج معاكسة لها. أما الفلسفة الاجتماعية - عند بوبر والتي تتمحور حول رفض البراتويبات الشمولية - فيمكن اختزالها في الفكرة التي تذهب إلى أن الجهود الرامية إلى تحقيق العدالة لا تشكل أشكال تقدم حقيقية إلا إذا تراقت مع تعزيز للحريات الفردية. ونرى، على الفور، أن هذين الجانبين لا يمكن الفصل بينهما دون تمايل: فالجانب الأول

كارل بوبر: آخر الموسوعيين

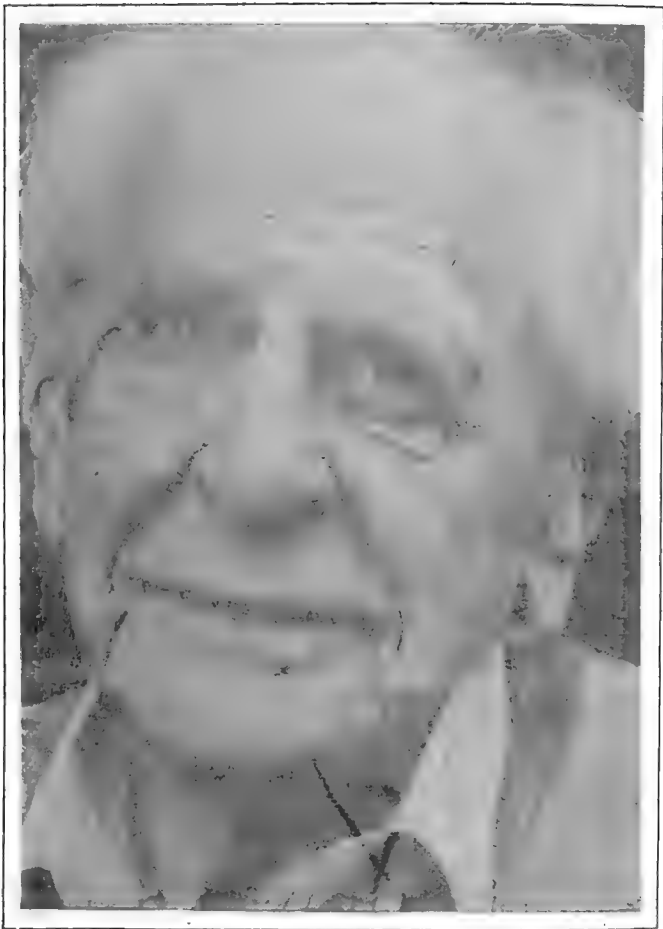
والجانب الثاني ينتميان إلى موقف ذهني واحد، هو رفض اللاعقلانية.

وفي كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» وهو كتاب بدأه عام ١٩٣٥ ونشره في عام ١٩٤٥، يتهم بوبر بعض المفكرين (أفلاطون، أرسطو، فيخته، هيجل، ماركس)، المذنبين في نظره، بأنهم سعوا إلى رد البشرية إلى مجتمع «معلق»، أي إلى نوع من التنظيم القبلي والجماعي لا يترك أية حرية للفرد. والحال أن بوبر، القريب من الاشتراكية الديمقراطية، والمؤيد للتدخل محدود من جانب الدولة، لم يكن معاديا لجميع جوانب مذهب ماركس - الذي اعترف بأنه يتضمن في أساسه طموحا معاديا للاعقلانية، أحس في نهاية الأمر بأنه جد قريب منه. وكان كل ما يريده هو أن يستبعد منه فرضيته «التاريخانية» - أي ذلك الإيمان، المشنوم بشكل خاص في نظره، والذي يتمثل في أن التاريخ يخضع لـ «قوانين»، ويتميز بـ «اتجاه تطوري ضروري» وهو إيمان عاد إلى مناقشته مناقشة مسهبة في كتابه «بؤس التاريخانية».

والواقع أنه لا يمكن اعتبار أية مساجلة من المساجلات التي أثارها بوبر عبر كتاباته وبأنها قد أصبحت في حكم المنتهية الآن. ولامرأه في أن ذلك يعد علامة طيبة. وهو ما يعني أن السبل التي فتحتها بوبر، حتى وإن لم تكن السبل الوحيدة ولا السبل الأفضل، موجودة بالفعل وأن الأمر يستحق - من ثم - بذل جهد من أجل استكشافها حتى نهايتها. ■

عن «الوموند» -

١٩٩٤، ٩ / ١٩ - ١٨



«هذا الصلح»

الذي رحل ٢٨ يوليو ١٩٠٢ :
١٦ سبتمبر ١٩٩٤ .

ف أن يكون الموقف الريادي فلسفياً
من أعلى رضى للفلسف، لمابعة
أحدث تطورات العلوم الطبيعية،
واستيعاب الدلالة المعرفية واستشراف
الاتفاق المستقبلية لثورة الفيزياء العظمى
فى مطلع القرن العشرين: ثورة النسبية
والكوانتم (الكوسموية) التى أنهت عهد
فيزياء نيوتن المبنية على الميكانيكية
بضرورة وبقين قوانينها العلمية، وبدأت
عهداً جديداً تماماً فى التفكير العلمى يقوم
على مثالبات مختلفة.. بل مناقضة..

أن يضطلع هذا الموقف بصياغة
منطق البحث والكشف العلمى فى أدق
وأعقد تفصيلات المنطق، لخلق فلسفة
رائدة للعلم، هى بلورة للمنهج العلمى كما
يتخفق فى قلب معامل العلماء.. ليكون
فى جوهره صورة مستصفاة متطورة جداً
للويلة التى امتلكتها الإنسان - صموئلاً -
للتعامل الناجح مع واقعه والسيطرة
عليه.. ويمزج من التعميم والتعميق
الفلسفى، يتكشف لنا أن هذا المنهج /
الوسيلة محض صياغة لأسلوب تعامل
الكائن الحى - أى كائنات حى - مع
مشكلات واقعه تماماً لإيجابياً.. وأن
صياغته تمكن فى مجموعة من الآليات
والقيم، ترتد نهائياً فى صورة مجتمع
مفتوح للرأى والرأى الآخر، لكل
محاولات حل المشاكل، ليفوز الحل الأقدر
والرأى الأرجح.. فيكون الانتقال من
للمشكلات إلى حلولها فى إطار
ديمقراطى، يستلزم التسامح وينقض كل
دعوى الديكتاتورية والانفراد بالرأى
والتعصب والتطرف فضلاً عن الإرهاب،
ويستحيل معه صب المجتمع داخل
الإطار الشمولى والنسق الموحد، سواء
أكان هذا النسق هو الماركسية أو سواها..
وإن استحدثت الماركسية بالذات نقداً مكثفاً

كارل بوبر



الحدس البشري

يمنى طريف الخولى

ورداً مؤزراً، تفنيداً لكل زعم بحكمية التاريخ، ومزيداً من التأكيد لقيم الليبرالية.

وفي غضون هذا الطريق السائر من فلسفة العلم ومنهج إلى فلسفة المجتمع والسياسة يترسم اتجاه قوى مترامى الأحراف، متعدد الجوانب متسق الأبعاد، شديد الولاء والإخلاص لخرجهااته ومطلقاته العلمية، بوسم «المغفلانية» النقدية، ويعد من أهم تيارات الفلسفة المعاصرة وأكبرها إبداعاً وخصوبة، وأعمقها تأثيراً.. أدلى بثلوه في ميادين حضارية ومجالات فلسفية عديدة، ترك فيها بصماته، حتى ساهم في تشكيل معالم الفكر الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين..

هذا هو مافطه فيلسوف العلم الأشهر كارل **پوپر** الذي رحل، منذ أيام خلت (متنصف سبتمبر)، بعد أن استحق عن جدارة أن يكون فيلسوف العلم ومناجم البحث الأول، وبغير منازع على هذه الأولوية، لا سيما في العالم المتحدث بالإنجليزية والألمانية، حيث تجد كبار فلاسفة العلم التالين له - **توماس كون**، **وبول فيشر أبند** و**امر لاكاتوس**، يسبقون في الطريق **الپوپري** نفسه، تصديقاً وتفقيحاً ونظيراً.

وحتى في فرنسا، حيث لا تتمتع أعماله بالدرجة نفسها ديوماً وسوداً، سعى **إدغار مور** المفكر ووزير التعليم التمييز إلى تأسيس مركز للدراسات **الپوپرية** في فرنسا عام ١٩٨٢.

ولاغرض، **فكارل پوپر** عملاق العقل العلى... داعية المجتمع المفتوح.. لصير الديمقراطية الليبرالية في أكثر صورها إنسانية.. مهاجم الماركسية ذو البأس الشديد الذي سبق الأعداء بنفاذ بصيرة والزم، واستبصر ذلك الحال للأنظمة الشمولية المغلفة في أوروبا.. العدو للشرس للفلسفة التحليلية والوضعية

المنطقية باتكبابها على تحليل عبارات اللغة لنزع عن الفلسفة بهامها السردى، حين تحاول سحق الزبينة المدللة للفلسفة: **الميتافيزيقا**. وكان **پوپر** مجيداً وهو يدافع عن الميتافيزيقا، ومن أجل العلم - فهي الأفق اللانهائي للفروض الجريئة الخصوبة - ملثما كان رهيقاً في عشقه للموسيقى.. ولم توافه السنية إلا وكان قد حقق حلم حياته وقام بتأليف قطعة موسيقية وهو في التسعين من عمره.

وقبل أن تجرول معاً في دهات فلسفة **كارل پوپر** التجديدية الخصوبة، التي كانت إثراء شديد للتمييز للعقل للفرضي في مرحلة ما بعد المحللة، وإضافة حقيقية لتراث الإنسانية في قرننا العشرين، يجمل بنا أن تلقى نظرة على حياة الفيلسوف التي كانت مسرحاً مؤثراً لتفويده ذلك البناء المهيوب.

سيرة

فيلسوف

ولد **كارل ريموند پوپر** في فيينا، في ٢٨ يوليو عام ١٩٠٢، لأسرة نمساوية خلية بان تجذب فيلسوفاً. فهذا الذي «دكتور سيمون سيجموند پوپر» حاصل على درجة الدكتوراه - وكذا أخوه، وكان أستاذاً للقانون في جامعة فيينا ومحامياً. ويبدو أنه كان مثقفاً ثقافة رصينة، حتى أننا لا نجد - كما نخبرنا الابن **كارل پوپر** - حجرة واحدة في منزله غير مكتظة بالمراجع الكبرى وأمهات الكتب الفلسفية وآيات للتراث الإنساني، باستثناء حجرة المعيشة كانت بدورها مكتظة بمكتبة موسيقية تحوى أعمال باخ وهايدن وموزار وبيتهوفن.. وكان **كارل پوپر** يعزف كثيراً بأنه يمتلك نسخة من طبعة القرن السابع عشر لكتابي **لجاليليو**، ونسخة من طبعة القرن الثامن عشر لكتابي **إيمانيويل كانط** فيلسوفه الأثير، الذي

يحلو له دائماً التأكيد على أنه يسير على دربه..

ويبدو أن الأب - كما نلاحظ من مقترقات في السيرة الذاتية لپوپر - كان حرصاً على تنشئة ابنه، فهو الوحيد بين ثلاث أخوات. وممذ نعمة أطفال الصبي **كارل پوپر**، وولده وحفزه على قراءة الكتب الفلسفية الكلاسيكية، وبناقشه في مشاكل اللامتناهي، والماهية والجوهر، وحينما تحييه حذقة الصبي، يعهد به إلى صه ليمتألف المناقشة.

أما عن أمه **جيني نى شيف**، جيني پوپر، فهي تنتمي لأسرة تسرى في نماتها الموهبة الموسيقية. وكانت هي وشقيقاتها، شأن غالية موانتي فيينا - عاصمة الألحان وكعبة الموسيقى، عازفات ماهرات على البيانو. أختها الكبرى وأبنائها الثلاثة جازفون محترفون. وقد لعبت الموسيقى دوراً كبيراً في حياة الابن **پوپر** فهو أيضاً عازف على البيانو، ومتقو عميق لها، مما ساعد في سنل شخصيته وإزهاف مشاعره. وهو يخبرنا في تفصيلات مسهبة كيف أن الموسيقى الأروية البوليوفونية كانت ملهمة ببعض توجهاه الفكرية.

والحق أن كل ما في سيرة الفيلسوف مدعاة للإجلال والإكبار، فهو ذو حس إنساني رفيع، شديد التعاطف مع مظاهر البرن والرحمان والفقاء، وكانت منتشرة في أحياء فيينا الفقيرة - نتيجة حرب أهلية - إيان صبا الفيلسوف، وكان أول حب خفق له قلبه - وهو طفل صغير يرقل في الخامسة من عمره - لحظة صغيرة في روضة أطفال ذهب إليها مرة واحدة، برؤية وجهها انبسط قلب الطفل **پوپر**، وهو لا يدري: الزرعة ابتمامها الأخاذة؟ أم لمأساة كلف بصراها؟

وحينما شب عن الطوق ورث عن أبيه العمل الاجتماعي من أجل الأخلاق للهمالين والأيتام، ولما وضعت الحرب

العالمية الأولى أوزارها (١٩١٩ - ١٩٢٠) - وهذا العام شديد الجسم في فلسفة **هوبز** كما سدرى - ترك منزل والديه رغم ترسلتهما، كي يستقل بنفسه، وكى لا يشكل عبئاً عليهما. فقد أصبح أبوه شيخاً جازز المسنين، فغداً كل مدخراته فى للتصخم المالي الذى استغرقى فى أعقاب الحرب - وأقام **هوبز** فى مجلى قديم لمستشفى عسكري مهجور، حوله الطلبة إلى بيت طلاب بدلى جداً، فعمل بغور أجز فى عبادة الفسائى أنقرة أدلى وبأجور زهيدة فى أعمال أخرى ككتريس أو تدريب لطلبة أمريكيين، أو كمساحير لنجار... هذا النجار أثر كثيراً على شخصية **هوبز**، ولكن ترك فى نفسه رد فعل عكسياً عنيقاً حين كان **هوبز** يراه دائماً يؤكد أنه يعرف كل شيء وأنه على صواب ولا يخطئ أبداً... فأسبحت احتمالية الخطأ التامة فى كل موقف هى جذع الفلسفة ال**هوبزيرية**. على العموم لم يكن **هوبز** يبدخن أو يحسنى خمرأ، كان يأكل قليلاً ويرتدى ثياباً متواضعة، الفتة الوحيدة التى لم يستطع التخلي عنها آنذاك هى التردد على فلات الموسيقى السمفونية، وكانت التذاكر رخيصة لأنه كان يستمع واقفاً.

بخلاف العمل الاجتماعى من أجل الأيقام، والموسيقى، كان اهتمام **هوبز** الثالث هو بذاعته هو النظفات السياسية البسارية، فقد أمضى إيان مراهقته ثلاثة أشهر ماركسياً، لكنه انتقل بحماس إلى الاشتراكية الديمقراطية... وأصبح فى النهاية داعية ما يمكن أن نسموه: ليبرالية معدلة، ليبرالية النصف الثانى من القرن العشرين، التى افترقت باسم **هوبز**.

وفى بداية عهده بجامعة فيونا، كان يحضر مختلف المحاضرات: التاريخ، الأدب، علم النفس، الفيزياء... بل وحتى العلوم الطبية. وسرعان ما ترك هذا، وقصر حضوره على محاضرات الفيزياء

النظرية والرياضة البحتة... إذ كان يرى تلك المحاضرات «رائعة بحق».

وفى عام ١٩٢٢ قُيد طالباً منتظماً بالجامعة، فأمضى عامين للحصول على إجازة للعمل فى المدارس الابتدائية، حصل عليها إيان عمله ككتاجر. وواصل دراساته حتى حصل على إجازة التدريس فى المدارس الثانوية. ظل **هوبز** لآخر يوم فى حياته على اعتقاد راسخ بأن تربية النشء والتطعيم - فى كل صورة - أقدم مهمة عرفتها البشرية. حصل على إجازته تلك من معهد ترووى أنشئ حديثاً كان مستقلاً لكن مرتبط بالجامعة، وفيه تعرف **هوبز** على محبوبته، التى أصبحت زوجته حتى آخر العمر. وما لبث **هوبز** فى كل موضع أن يلوذ بفضائلها وفصل عنها العنيم عليه.

وبعد تخرجه استأنف دراساته، حتى حصل على شهادة الدكتوراه فى الفلسفة. وكسب عيشه من العمل كمدرس طبيعة ورياضة فى المدارس الثانوية، ولم يكن هذا شيئاً يسيراً فى النمسا آنذاك.

إن كارل **هوبز** الذى حارب بشراسة كل زعم بمسار محكوم للتاريخ - والماركسية لتضج صوره، لكن أولاهما هى حتمية إياب اليهود إلى أرض الميعاد... والذى قال فى سيرته الذاتية (P. 105):

«إن كل الدعاوى المتصلية والمراقية شر مستطير وإن الصهيونية لا تستثنى من ذلك... هذا الرجل ولد لأبوين يهوديين، اعتنقا المسيحية البروتستانتية قبل إجاب أى من أطفالهما، لكن يخرجوا من وضع الأقلية ويندموا فى الأغلبية للمساوية المسيحية. ولأن **هوبز** يحد من أصول يهودية اضطر إلى الهجرة من النمسا عام ١٩٣٧، بسبب النفوذ النازى، واتجه إلى نورلاند حيث قضى سنى الحرب، وظل يدرس الفلسفة فى جامعته حتى عام ١٩٤٥. وفى عام ١٩٤٦ انتقل إلى إنجلترا

واسقطر فى إحدى ضواحي لندن حتى وفاته. إذ عمل أستاذاً للمنطق ومناهج العلوم فى جامعة لندن حتى بلغ من التقاعد عام ١٩٦٩.

وكان قد حصل على لقب «سير» فى عام ١٩٦٥، وعلى رفقة أو رتبة شرف من ملكة إنجلترا (إليزابيث الثانية) فى عام ١٩٨٢، مظلماً حصل على خمس عشرة دكتوراه فخرية من جامعات أمريكا وبريطانيا والنمسا وكندا، وعدد من الجوائز من جامعات أوروبا، والميدالية الذهبية للخدمة المتميزة للعلم من المتحف الأمريكى للتاريخ الطبى... وبالمثل عديد من المناصب الأكاديمية والطلبية الفخرية والعلمية... بالطبع، كل هذا تقدير لأعماله الجليلة، واسعة الانتشار عميقة التأثير... ذات الأهمية الراهية المبرزة... إنها الحصاد الباقي من حياة **هوبز**.

الحصاد

النهائى

بدأت أعمال **هوبز** بداية مشرقة متفجرة بكتاب يظل من أهم أعماله، ومن الكتب الرائدة فى الفلسفة المعاصرة للعلوم الطبيعية حتى لحظة كتابة هذه السطور. إنه كتاب «منطق البحث العلمى»، الموهل فى منطق العلم وفلسفته بالمعنى القلى الدقيق. صدر بالألمانية فى فيونا عام ١٩٣٣، ثم صدرت له ترجمة إنجليزية عام ١٩٥٩، بعنوان «منطق الكشف العلمى»، وهو العنوان الذى شاع وناع، وقام الدكتور ماهر عبد القادر بترجمته إلى اللغة العربية.

وقد أشق **هوبز** بالترجمة الإنجليزية ملحقاً مطبوعاً تحت عنوان «بعد عشرين عاماً» حرص فيه على إثبات بضعة مستجدات منه محصلات لقائه بأينشتاين، ومحاولات **هوبز** المتصنية لكى يتقنه بالعدل عن الإيمان بالعزيمة

العلمية التي تبخرت تماماً الآن. جرى هذا اللقاء عام ١٩٥٠، حين ذهب بوير إلى أمريكا لأول مرة، تلبية لدعوة تلقاها، لإلقاء محاضرة بجامعة هارفارد في ذكرى ولوم جيمس. لعل هذه الدعوة المتميزة، وسبغة خطابها، أول تكريم ملحوظ بذاله بوير.

ومع ملاحظة أن بوير جيد - بجانب الألمانية لغة الأم - اللغات الإنجليزية والفرنسية واللاتينية وبعضاً من اللغة الإغريقية، فإن كتبه بعد ذلك خرجت بالإنجليزية، لاستقراره في إنجلترا. هذا باستثناء آخر كتبه، نحو البحث عن عالم أفضل *Auf der Suche nach einer besseren Welt*، الذي صدر منذ أعوام قليلة خلت باللغة الألمانية.

وفيما بين «منطق البحث العلمي»، والبحث عن عالم أفضل، صدر له «المجتمع المفتوح وخصومه» عام ١٩٤٥ في جزئين، يكما هو معروف لا يزال هذا الكتاب يحمل أعنف نقد للنظرية الماركسية، وأقوى دفاع عن الليبرالية. والفتن للحد لإغلاق جذران التوسيع داخل أطر الاتحاد الشمولي الواحد الموحدة، لأن هذا مجانب لمنطق العلم ومنطق الواقع ومنطق التاريخ، على أن بوير تعقب جذور الاتجاه الشمولي فيما قبل الماركسية والهيجلية حتى أرسطو وأفلاطون، بل ربما قبل أفلاطون ورغم أن بوير أساساً وبنائاً فيلسوف علم، فقد حاز شهرته من هذا الكتاب الذي طبق الخاسفين وتوالت طبعاته منذ صدوره حتى الآن. وترجم إلى عديد من اللغات، وبمجرد انهيار الاتحاد السوفييتي، صدرت ترجمته الروسية عام ١٩٩٢ في خمسين ألف نسخة. وللأسف لم يترجم إلى العربية حتى الآن، رغم أنه نقطة تحول في مسار الليبرالية.

أعقب بوير «المجتمع المفتوح» بكتاب «علم النزعة التاريخية: دراسة في

مناهج العلوم الاجتماعية، الذي يكاد يكون ملحقاً له لأن بوير يتكلم فيه كل حجج الاتجاه الفلسفي المعتد في مسار محكوم للتاريخ، وبالتالي يرى وظيفة العلوم الاجتماعية في التنبؤ بهذا المسار. إنه اتجاه عريق موغل، معروف - كما ذكرنا منذ فكرة اليهود عن مآل شعب الله المختار. وهيراقليطس وهيزود وأفلاطون، وفيسكو وبوسويه وكوندريسيه وهيجل وأوجست كونت وغيرهم، تصدوا عن أنماط أو إيقاعات أو مراحل تاريخية لا بد حتماً أن تحدث. لكن ماركس بالذات - نظراً لأثره العظيم - قد ضل معظم ذوي العقول النيرة حين جعلهم يعتقدون أن الأسلوب العلمي تتناول المشاكل الاجتماعية هو النبوءة التاريخية. فماركس - كما يقول بوير في (المجتمع المفتوح ج ٢، ص ٧٩) - هو المستعمل من الأثر المستمر للمنهج التاريخي أو للنزعة التاريخية. على أن كتاب «علم النزعة التاريخية» لا يعطى أساساً بالماركسية، بل يعمل على تفنيد كل حجج النزعة التاريخية، سواء أكانت مستقلة من النزعة الطبيعية والتوجه العلمي أم معارضة لهذا. وقال عنه الناقد الشهير آرثر كونستلر، إنه الكتاب الوحيد في مناهج العلوم الاجتماعية، الذي سوف يخذل إلى ما بعد هذا القرن (١) وقد ترجمه إلى العربية عام ١٩٥٩، عبيد الحميد صبرة، الأستاذ بجامعة هارفارد وتلميذ بوير الأثير.

وفي عام ١٩٦٣ أخرج بوير كتابه «الحدوس الافتراضية Conjectures والتكهنات: نمو المعرفة العلمية، ثم «المعرفة الموضوعية: تناول تطوري، ١٩٧٢، وهما مجموعتان من المقالات التي سبق نشرها أو لمحاترات التي سبق إلحاقها، في المجلات المتخصصة والأوساط والمجالس الفلسفية

المختلفة، تدور حول مختلف جوانب فلسفته، وبالطبع الجانب الإستمولوجي العلمي هو البارز.

وفي عام ١٩٧٤ أخرج بول آرثر شوليب في مكتبته العلمية عن الفلاسفة الأحياء، مجلدين عن فلسفة بوير، استل بوير الجزء الأول بسورته الثانية العقلية (نشرها عام ١٩٧٦ في كتاب مستقل بعنوان «تساؤل لا ينتهي»)، ثم سلسلة دراسات نقدية بقلم نخبة مختارة، أعقبها بوير بخاتمة للجزء الثاني هي «ردود على نقاده»، كما هو متبع في مكتبة أو سلسلة شوليب.

ومن أبرز علماء الحياة المعاصرين جون إكسكسلز *J. Eccles*، الحائز على جائزة نوبل في البيولوجيا، ليقف في حقل تسليمه الجائزة، ويصبح الطماء الآخرين والشبان بأن يقرأوا وينحدروا كتابات بوير في لفظة العلوم، ليتخذوا منها أساساً للنس في حياة الفرد العلمية، ويقال مثل هذا آخرين حاصلون على جائزة نوبل، أمثال جاكس ممولود وبيرت مودوار وهيرمان بوندي. ولأن إكسكسلز شديد الإعجاب، عميق التصديق لفلسفة بوير، فقد أخرج بالمشاركة معه كتاباً في عام ١٩٧٧ هو «الفلسف ودماعها». إن البيولوجيا، وعلى وجه التحديد التطورية الداروينية خط أساس في فلسفة بوير. بيد أنه، بعد أن تجاوز الثمانين، حاد بشدة في اتجاه الإستمولوجيا التطورية، حتى خلف في أواخر حياته علامة استفهام كانت موضوعاً للبحث والتقصي: - بوير فيلسوف العلوم الطبيعية الذي أحرز قصب السبق في فلسفة الفيزياء البحتة ملكة العلوم الطبيعية، هل أصبح أخيراً فيلسوفاً بيولوجياً؟ هل هجر الفيزياء. ذات الموقع الاستراتيجي في ترسيم المسبب العلمي. من أجل البيولوجيا؟ وكان سبب هذا التساؤل إعلانه أن هدف نظرية المعرفة ليس دراسة نموها وتطورها - كما أعلن سابقاً - بل هو البحث عن أوجه

التشابه والاختلاف بين معرفة الإنسان ومعرفة الحيوان، بمعنى إنشاء جهاز معرفي مقارن.

ولا يبدو لي هذا حيواناً، بل تطويراً عادياً لخط أساس من خطوط فلسفته المنهجية كما ستري، رغم أن هذا الجود الهادي كان موضوعاً لكاتب مهم عنه صدر مؤخرًا، وسام پوپر بفصل فيه، هذا الكتاب عنوانه: «الإستمولوجيا التطورية والعقلانية وعلم اجتماع المعرفة».

وأيضًا أذكر بغير كتابه «الواقعية وهدف العلم»، ثم «التكون المتفتح»، أو المتفتح في عام ١٩٨٢، وهو دفاع مستمر عن قضية الاحتمية العلمية، والحرية الإنسانية، لأن الاحتمية الأساس الضروري للفلسفة اليسوعية الإستمولوجية، من حيث هي ببساطة الانقلابية المعنوية التي فتحت عالم العلم المعاصر، وأغلقت أبواب عالم نيوتن. ولما أيضًا كتاب پوپر «نظرية الكوانتم Quantum» والانشقاق العظيم في الفيزياء».

وبخلاف بضعة مقالات وإسهامات، تلك هي الكتب التي حملت هيكلاً فلسفياً المنطقية من أعصق جذور منهج العلم نحو منطق الكشف فيه، وصولاً إلى المجتمع المفتوح، وانتهاء بالجنوح في اتجاه البيولوجيا، بغير أن يفرقه التحليل في الأفاق التصورية لريحية الفلسفة المدللة: الميتافيزيقا، والدفاع المجيد عنها في مواجهة أشرس أعدائها: الوضعيين المناطقة.. لكن كيف كانت البداية؟

كيف

كانت

البداية؟

يقول پوپر: «بدأت على في فلسفة العلم منذ خريف عام ١٩١٩،

حينما كان أول صراع لي مع المشكلة: متى تصكف النظرية على أنها علمية؟ أو هل هناك معيار يحدد الطبيعة أو المنزلة العلمية لنظرية ما؟ لم تكن المشكلة التي أكتفتي آنذاك متى تكون النظرية صادقة، ولا متى تكون النظرية مقبولة؟ كانت مشكلتي شيئاً مخالفاً، إذ أريت أن أسهر بين العلم والعلم الزائف. وأنا على تمام الإدراك بأن العلم يخطئ كثيراً، وأن العلم الزائف قد يحدث أن تزل قدمه فوق الحقيقة».

فقد شب كارل پوپر عن الطوق، في أوساط العاصمة فيينا، ليلقى نفسه في جو يسيطر عليه سقوط الإمبراطورية النمساوية، وقيام ثورات ملأت الجو في النمسا بأفكار وشعارات ثورية ونظريات جديدة، ثار حولها كثير من الجدل، لا سيما: النظرية النسبية والنظرية الماركسية ونظرية فرويد في التحليل النفسي ونظرية أدلر في علم النفس الفردي.

كان الإعجاب شائعاً بطبيعة النظرية الماركسية، ونظريات فرويد وأدلر، وقرتها للبداية.

حتى بدت هذه النظريات وكأنها قادرة عملياً على تفسير كل تفسير كل شيء يحدث في مجالاتها، فلا بد وأن تجد الحالات التي تؤكد ما في كل مكان. وامتثلت الدنيا بإثباتات لها. ولما كان ما يحدث فهو دائماً يؤكد ما، لقد ظهر صندوقاً جلياً، واتضح أن المنكرين كانوا قوماً لا يريدون أن يروا للصديق الجلي، أو رغبتوا أن يروه، إما لأنه عند مصالح طوبقتهم، وإما بسبب عقد نفسية مكبونة لديهم، تحتاج بدورها للعلاج.

ولم تكن المنزلة العلمية لنظرية آينشتاين في النسبية. والتي جذبت پوپر بشدة قد ثبتت بعد. بل كانت الاتجاه الأرجح نحو التشكيك فيها. وبينما

كانت الفيزياء تسير بالتفسير المرجى للنوء، تقدمت النسبية بالتفسير الجسيمي له. وتبعاً لهذا، نجد الأجسام الخفيفة كالشمس تجذب الضوء جذباً يحرفه عن مساره الذي كان يسير فيه لو لم تكن للشمس مرجومة، معلماً تجذب سائر الأجسام. ونتيجة لهذا يمكن أن نحسب أن الضوء المنبعث من نجم مثبت في وضع ظاهري قريب من الشمس يصل إلى الأرض من الاتجاه الذي يجعل الدم يبدو كما لو كان مائلاً قليلاً عن الشمس. بعبارة أخرى، النجوم القريبة من الشمس تبدو كما لو كانت قد تحركت قليلاً بعيداً عن الشمس، ويعود عن بعضها بعضاً. وهذا شيء لا يمكن ملاحظته في الأحوال الطبيعية، مادامت هذه النجوم تبدو في النهار غير مرئية بفضل الشعاع الشديد للشمس. إذن يصعب المقارنة بين وضع النجوم في حالة وجود الشمس في النهار، وفي حالة عدم وجودها في الليل، لنحسب الأثر المفترض للشمس على مسار الضوء. أي التجذب مادام أنه جسيمات. ولكن إيان كسوف الشمس. أي وجودها لتمارس الأثر المفترض مع امتلاك الشعاع الذي يحول دون التصوير. يمكن تصوير مجموعة النجوم للقارن بين الصور الفوتوغرافية المأخوذة في الليل، وقياس المسافات على الصورتين الفوتوغرافيتين، وحساب الأثر المتوقع. فكانت حملة إدنجتون إلى جنوب أفريقيا عام ١٩١٩، لتصوير النجوم أثناء كسوف الشمس، ولقارنتها بصور النجوم أثناء الليل. وتمت المقارنة وحساب الأثر المتوقع، وكانت تماماً كما تنبأت نظرية آينشتاين.

وقد كان كارل پوپر ضمن مجموعة من الطلبة يدرسون نتائج حملة إدنجتون هذه، التي جلبت أول تأكيد مهم لنظرية آينشتاين في المادية، في حين أنه كان مسافراً، كان يمكن جداً أن تجلب

ملاحظات أدتحتون عكس ما توقع أينشتاين، مما يعني ببساطة أن النظرية مرفوضة، لأنها غير متفقة مع نتائج معينة محتملة للملاحظة، وهي في الواقع النتائج التي تتفق مع الفيزياء الكلاسيكية وكان يمكن أن يتوقعها أي باحث قبل أينشتاين، لولا جرأة أينشتاين العلمية الكبيرة.

في هذه المخاطرة الكبيرة، كانت النظرية النسبية قابلة بشدة للتكذيب، لكنها اجتازت تلك التجربة الفاصلة أو الحاسمة، ثم اجتازت فيما بعد سلسلة من الاختبارات الأضيق أيضاً بالنجاح نفسه.

لكن تجربة عام ١٩١٩ كانت هي الفاصلة في تفكير پوپر. فقد كشفت له عن سهولة ونهايات الحصول على وقائع تؤيد أية نظرية، وأن العلم الحقيقي للعلم التجريبي إنما في القابلية للتكذيب. أي تمارض للنتائج المستبعدة من النظرية مع وقائع ملاحظة ممكنة الحدوث. فأتضح أمام پوپر كيف أن لقوة البادية لنظريات فسرود وأدلو في شرح كل شيء، هي في الواقع ممكن منصفها الحقيقي. فأى سلوك يمكن تفسيره، والمثال الأكبر له پوپر: رجل يدفع طفلاً إلى الماء بقصد إغراقه، وآخر يضعى بحياته لإنقاذ الطفل.. يمكن لنظرية فسرود أن تفسر هذين السلوكين المتناقضين بسهولة نفسها: الأول يعانى من دوافع مكيونة، والثاني دوافعه المكيونة في حالة إصلاء وتسام. وأيضاً طبقاً لنظرية أدلو، الرجل الأول يعانى من شعور بالنقص سبب له الرغبة في إثبات جرأته على ارتكاب جريمة ماء والشعور نفسه بالنقص سبب للرجل الثاني الرغبة في إثبات جرأته بإنقاذ الطفل. هكذا كل شيء يحدث يؤكد النظرية، لأنها ببساطة لا تتنبأ بوقائع محددة، لا تخبرنا بأى شيء محدد، إن لم يحدث كانت النظرية كاذبة. القدرة الظاهرة على تفسير كل شيء وأى شيء بدت في

نظر العلوم مملاً على قوة النظرية، لكنها من منظور القابلية للتكذيب، هي سبب ضعفها الحقيقي وخورها التام، وأنها لا تعمل أى خبر عن الواقع - السيكلوجى - فهي بالتالى ليست علماً. ربما كانت برامج بحث طموحة، لكنها ينقصها كثير من التطوير والتفكير حتى تصبح علم نضري حقيقياً.

أما نظرية ماركس، فقد حملت تبتوات تاريخية محددة، أى كانت نظرية علمية. لكن هذا للتبوتات لم تحدث، أى أنها لم تجتز الاختبار التجريبي وتم تنفيذها. وبدلاً من قبول هذا للتفكير، راح الماركسيون يبيدون تأويل كل من النظرية والوقائع التي كذبها، حتى أفندوا النظرية أمز دعواؤها بالسمو العلمية، التي ميزتها عن كل الاشتراكيات الطوباوية.

معايير

العلم

هكذا كانت نقطة بدء فلسفة كارل پوپر ما يدعي أن يمثل الأساس الممكن لفلسفة العلوم ومنطقها، بل ولتسليم العلم بأسره، أى تحديد المعيار المنطقي الفاصل بين ما هو علمي وما هو لا علمي، أى تحديد للنقطة المنطقية المميزة للنقطة العلمية، دوناً عن أية قضية تركيبية أخرى تتخذ الشكل المنطقي (أ هو ب) وهي لا تعمل خبراً حقيقياً، فلا تقوم بمهام العلوم التجريبية.

إن معيار القابلية للتكذيب هو ما يميز العلم دوناً عن سائر الأنشطة العقلية، التي ربما كان دورها أعظم في بناء الحضارة، لكن اختلاطها بالعلم الطبيعي وإدغامها القدرة الإخبارية عن العالم التجريبي، من شأنه أن يلحق الضرر بها والعلم والحضارة على السواء. ومعيار القابلية للتكذيب حائل دون هذا الضرر، فضلاً عن أنه الإطار الشامل للمعالجة المنطقية الفلسفية للعلوم التجريبية.

ذلك أن الصنوع المستعمر للاختيار وإمكانية التفتيد بالأدلة التجريبية هي الخاصة المنطقية المميزة للنقطة العلمية دوناً عن أية قضية تركيبية أخرى، عبارات العلم التجريبي - أى العلم الذي يسطو محسوساً معرفياً ومضموناً إخبارياً وقوة تفسيرية شارحة وطاقة تنبؤية عن العالم الواقعي الراكد والوحيد الذي نعيش فيه - هي فقط التي يمكن إثبات كذبها لأنها تستحدث عن الواقع الذي يمكن الرجوع إليه ومقارنته به. لذلك فهي في موقف حرج حساس، إنها المستولية العسيرة إزاء الواقع والوقائع، والتي لا يقوى على الاصطلاح بها إلا العلماء.

هذا الموقف العسير هو ما جعل پوپر يطالب العلماء دائماً بالجرأة. فالجرأة هي فقط التي تمكن من اقتحام المجهول واكتشاف الجديد. الحقيقة ليست ظاهرة كما يدعي الكلاسيكيون بل تكمن خلف ما يبدو لنا من العالم، وما يفعله العالم العظيم هو أن يلتمس جرأة ويحدث بإقدام كيف تكون هذه العقائق الداخلية الخفية. ويمكن أن تقاس درجة الجرأة بقياس مدى البعد بين العالم البادى وبين الحقيقة المفترضة حسناً. أرسطارخوس وكوبرنيكوس عالمان عظيمان، لأنهما افترضنا أن الشمس هي مركز الكون، في حين أن المظهر البادى يقول: إنها قابعة في سماء الأرض.

غير أن ثمة نوعاً آخر من الجرأة، لا يتفق بل هو يتفق بالمظاهر البادية: إنه جرأة التدبؤ، جرأة المواجهة المسبقة المسبوبة مع الواقع. هذا النوع من الجرأة هو الأهم وهو ما يميز للفرض العلمي بالذات. الفرض السيفاديزيقي يمكن أن يحقق الجرأة بالمعنى الأول، يمكن أن يحدث للحقيقة الكاملة التي لا تبدر الميمان، لكن لا يمكن أن يحقق للجرأة، بالمعنى الثاني. لا يمكن للفرض السيفاديزيقي الفرج مشغقت أو التنبؤ

بوقائع تجريبية تحدث أمامنا في العالم التجريبي وقابلة للملاحظة. إنه لو فعل هذا لتمرص لمخاطرة كبيرة، مخاطرة الاختبار والتفديد، مخاطرة التصادم مع الوقائع ومع الخبرة، إنها مخاطرة لا يقوى عليها إلا العلم. لذلك نكشف كل يوم أخطاء بعض من نظرياته، فنذكرها ونصل إلى الأفضل. هكذا - بإمكانية التأكيد - كان بوبر يضع الإصبع على شئ ما يجر الماطة للتقدمية للعلم.

ولكى تتصاعف شجرات هذه الماطة التقدمية، كان لإحاج بوبر على أن تكن الجرأة من النوع الثاني - جرأة للتنبؤ - والبعد المنهجي الذي يقابلها، أي الاستعداد للبحث عن الاختبارات والتفديدات هي ما يميز العلم التجريبي. البعد المنطقي والبعد المنهجي هما وجهتا عملة التأكيد الواحدة - حيث أن القابلية للتأكيد هي ذاتها القابلية للاختبار التجريبي.

والقابلية للاختبار قد ترتبط بالمقابلية للتحقق، لكن الخاصة المنطقية للميزة للمباراة وللنظرية العلمية هي إمكانية التأكيد، أي التلغيد وإثبات، وإيس إمكانية التحقق. مثلاً: (السماء سوف تضرر غداً) عبارة علمية لأنها قابلة للاختبار التجريبي بمعنى الند. قد تضرر السماء، أي قد نتحقق منها، ولكن ليس هذا هو المناخ في علميتها، بل المناخ في إمكانية ألا تضرر السماء غداً، أي في إمكانية تأكيدها. وبالبحث عن التأكيد - وإيس التحقق - يمكن استبعاد عبارات مثل (غداً قد تضرر السماء أو لا تضرر) حيثما يأتي النقص - أي كانت الخبرة الحسية - سوف نتحقق منها لأنها لا تقول خيراً محدداً، إنها فارغة من المضمون، لذلك تلاحظ أن تأكيدها مستحيل وهذا يمكننا معيار القابلية للتأكيد من استبعاد تحصيلات الحاصل المتكثرة في هيئة إخبارية، وهي واضحة متجالية في

الفروض الميتافيزيقية الموهلة في غواهب العقل الخالص، وأيضاً في الفكر الديولوجي، وهما نمطان من التفكير غير قابلين للتأكيد، لا أصلاً ولا فرعاً، ولا مطلوب منهما هذا - فهما ليسا علماً.

وبالطبع ثمة فارق بين القابلية للتأكيد وبين التأكيد. وليست تحلى الخاصة المنطقية للتثبت بالفعل من كذب كل عبارة علمية وتفيدها، كلا بالطبع فهذه كارثة محققة، وإلا فما هو علمنا اليوم، إنه نسق المبارات القابلة للتأكيد، التي لم يتم تأكيدها بعد. المعيار هو القابلية للتأكيد من حيث البعد، من حيث القوة بمصطلحات أسطفي، أن نتثبت من أن إمكانية التأكيد قائمة في النظرية، لا أن النظرية كاذبة بالفعل. إن القابلية للتأكيد مجرد معيار يحدد الفاصلة أو المنزلة العلمية للنظرية، أما التأكيد فهو حكم عليها، تقييم نهائي، رفض لها، وبالحالي تجاوزها، وإحراز خطوة قسومية أبعد، قابلة بدورها للتأكيد، ويتم تأكيدها بفرض أبعد قابل أيضاً للتأكيد.... وهلم جراً في مسيرة العلم المتعددة للتقدم.

ولما كانت القابلية للتأكيد هي ذاتها القابلية للاختبار، كانت محاولة تأكيد النظرية هي ذاتها اختبار للنظرية، هذا الاختبار إذا اجتزته النظرية بلجاجة ثم تعزيزها وهازت جواز المرور إلى نسق العلم. أما إذا فشلت، ولم تكن نتيجة الاختبار في صالحها تم تأكيدها؛ فقد تناقضت النتائج المستنبطة منها مع الوقائع التجريبية.. تأكيد النتائج تأكيد النظرية ذاتها، فيكون استبعادها من نسق العلم، رغم أنها علمية، لكننا وضعنا الأصبع على موطن خطأ أو كذب فيها، فيمكن تلاقيه في فرض جديد لحل محلها ليكون أكثر اقتراباً من الصدق.. الصدق هدف معرفي تقترب منه نوماً وإن كان بلوغه في حكم المستحيل.. فكل

جديد نظرية أكثر اقتراباً من الصدق وأغزى في المحتوى المعرفي.. لذلك فكل تأكيد ظفر علمي، وليس خسارة كما يبدو للظرة العابرة.

ثم يطلق بوبر في معالجات فنية تفصيلية محيطة بأسرار الجوانب المنطقية للنظرية العلمية، لا مجال لها الآن. الذي يعنينا، كيف أن بلوغ الصدق المطلق محال، وإن إمكانية التأكيد أو الخطأ الكامنة في كل موقف هي مفتاح التقدم المستمر، عن طريق التصويب المستمر.

إن معيار القابلية للاختبار التجريبي والتأكيد هو حجر الزاوية من الفلسفة البوبرية بأسرها وظل دائماً عمودها الفقري، ومع ترامي مجالات هذه الفلسفة وتعدد جوانبها، يمكن دائماً الدخول إلى أي مجال عن طريق الفكرة الصورية في صلب هذا المعيار: إمكانية الخطأ، والبحث عنه وتصويبه.

ضد الوضعية

ومع كل هذا، يبقى من المهم جداً ملاحظة أن معيار القابلية للتأكيد، ومن حيث هو معيار منطقي دقيق، إنما يرسم حدوداً حول العلم، بمعنى أن ما لا يقبل التأكيد التجريبي ليس علماً، ولكن بغیر أن يعنى هذا أنه بلا معنى ولا جدوى أو لغو وهراء. فليس العلم هو كل شئ. معيار التأكيد لا يرسم حدوداً حول العبارات ذات المعنى، بل حدوداً داخلها، ليميز المعنى العلمي عن سواه.

إنها المواجهة الكبرى بين بوبر وبين زملائه وأساتذته وأصدقائه، فلاسفة دائرة فيينا التي نشأت في عشرينيات هذا القرن في جامعة فيينا، لتحمل لواء المذهب المعروف باسم الوضعية المنطقية أو للتجريبية العلمية.

ولم تكن الوضعية المنطقية إلا فرعاً من تيار عارم لاجتاحت فلسفة النصف الأول

من القرن العشرين يعرف باسم التيار التحليلي. والفلسفة التحليلية تقتصر على الاهتمام باللفظة، ليس بمعنى الحصر والصرف، ولكن بمعنى البحث الفلسفي في دلالات الألفاظ (السيمانطيقا) من ناحية، وقواعد التركيب والبناء اللغوي من ناحية أخرى. بهذا تعمل الفلسفة التحليلية على تفكيك المشكلات الفلسفية بغرض معالجتها جزءاً جزءاً، اقتداءً بالعلم ومناهضةً للاتجاه الشمولي الهابى إلى بناء الأنساق الميتافيزيقية. يأتي هذا الاتجاه - الذى بدأ مع مطالع القرن العشرين - بثلاثة رواد عظام هم **جورج إدموند مور** الذى اهتم بتحليل اللغة، و**هيرتراند رسل** الذى اهتم بالتحليل المنطقي، ثم **لودفيج فيتغنشتاين** الذى اهتم بمنطق اللغة، كثيراً ما جرى نعت هذا الاتجاه بأنه ثورة الفلسفة المعاصرة فى القرن العشرين لأنه منسلف جذرى فى الفلسفة نحو عبارات اللغة، وقد شهد تيارات عدة.

يبدو أن الوضعيين المنطقيين أكثر التحليليين تحليلاً، وأكثر تيارات التحليل تطرفاً وأعلاماً صراحة. فقد رآوا مباحث القيم المعيارية، أى فلسفة الأخلاق وفلسفة الجمال، ما هى إلا عبارات وجدانية انفعالية، والميتافيزيقا لغو لا يزيد عن جذية السيارات فى الطريق، ولم يبق للفلسفة مبدان جدير بحق البقاء إلا للمنطق، ولا سبيل إلا أية معرفة إلا العلم التجريبي، وإذا أرادت الفلسفة لنفسها البقاء، فما أمامها إلا سبيل واحد هو تطبيق منطقها على العلم، أى تجعل نفسها منطقاً للعلم أو فلسفة له، فتقتصر على التحليل المنطقي للحركات والقضايا العلمية، فليس هناك إلا عالم الواقع، وليس لأحد أن يتحدث عنه إلا رجال العلم، والفلسفة أن تنهى بعد ذلك لاجل وتوضح ما قاله العلم. وهذا انبهار وافتتان بالعلم الطبيعي، حتى أرادوا التشاؤم العقلي الوحيد فلا تكون الفلسفة إلا ظلاً بائناً له.

ولكى نتحدث من أن كل العبارات الخاصة للتحليل علمية، اصطلموا معيار التحقق الذى يعنى أن القضية إما تحليلية تحصيل حاصل تنتمى للمنطق والرياضة، وإما تجريبية يمكن أن نتحقق من المعطيات الحسية التى ترتد إليها. كل قضية ليست تحليلية، ولا يمكن التحقق التجريبي الحسى منها هى لغو بغير معنى ولا جدوى ولا قيمة.

وكان التوكيد الزماني والمكاني بين **بوبر** والوضعيين المنطقيين، وأنشأهما بالمشاكل نفسها أى الاستمولوجيا الطمعية، سبباً فى شيوخ خطأ كبير هو أن **بوبر** وضعى منطقى منشق يحل القابلية للكتيب محل القابلية للتحقق.

لكن العكس تماماً هو الصحيح، لم يكن وضعياً بأية صورة من الصور، لا منطقية ولا غير منطقية. والحق الصراح أنه أعنف مهاجمي الوضعية، وكان نقده الخبير بمشاغلهم من العوامل التى أدت إلى اضمحلال المذهب. وقد لقد أعصاه دائرة فيينا بلقب «المعارض الرسمي» فضلاً عن أن **بوبر** يعتبر **فيتغنشتاين** - الأب الروحي لدائرة فيينا - أعدى أعدائه الفلسفيين، حتى كاداً يشتبكان - ذات مرة - فى مشاجرة طميفة.

لقد وقف **بوبر** وحيداً، لكن صلباً قوياً، فى مواجهة هذا التيار الذى ساد زمانه ومكانه، وكان رفضه الوضعية امتداداً لرفضه للتيار التحليلي أصلاً، لم يرفيه ثورة ولا حتى جديد، وقال: إن المناقشات الحامية الوطيس حول ما إذا كانت الفلسفة لها الحق فى أن توجد أم لا، قديمة قدم الفلسفة ذاتها. مراراً وتكراراً تقوم حركة فلسفية جديدة تامة، تدعى أنها ستتمكن «أخيراً» من كشف النقاب عن المشاكل الفلسفية لبدو على حقيقتها من أنها مشاكل زائفة، ولأنها ستواجه التفرغ الفلسفي الحديث بأحداث العلم الوضعي

التجريبي ذات المعنى الرفيع والسفلى الحميد، ومراراً وتكراراً يهض حمة الفلسفة التقليدية المستخف بهم ليقفوا فى وجه قادة الهجوم الوضعي الأخير، وكان **بوبر** هو الذى نهض هذه المرة.

لقد صب **بوبر** جام غضبه على المنحى اللغوي للتحليل، وقال: إن **للفسطلاني بريدقيوس** كان مهتماً بتمييز المعانى المختلفة للكلمات. لذا أطلق **أفلاطون** على هذا الاهتمام اسم مبدأ **بريديقيوس**. وكان هذا المبدأ جديداً ومهماً فى عام ٤٢٠ ق. م، فهل تعتبره هكذا فى القرن العشرين؟ فضلاً عن أن يكون ثورة فلسفية؟ إن المشاكل اللغوية لا يمكن أبداً - فيما يؤكد **بوبر** - أن تكون هى كل الفلسفة أو المشكلة الفلسفية الوحيدة. المشكلة الفلسفية الوحيدة هى عيبتها المشكلة العلمية الوحيدة، أى المشكلة الكوزمولوجية، مشكلة فهم هذا العالم، بما فى ذلك نحن أنفسنا ومعرفتنا كجزء من العالم. أما إذا كانوا يريدون اللغة، فإن الدقة فى حد ذاتها ليست هدفاً ولا مجابة للصورة. الصورة تاتي من طرح الفروض البرهنية، وهذا يتقدم دور الميتافيزيقا، التى تلم دائماً بمثل هذه الفروض التى تصبح بعد التطوير والتدقيق، علمية أى قابلة للاختبار التجريبي والكتيب. ويضرب **بوبر** أمثلة كثيرة على هذا. وكما ذكرنا، يستعوار النقد البوبري حين يتعرض لهجوم الوضعيين الأحمق على رغبة الفلسفة المطلقة - الميتافيزيقا.

وقد سخر **بوبر** أدواته المنطقية المكنية لكشف قصورات وتناقضات معيار القابلية للتحقق، الذى يفرق - لا بين العلم واللاعلم فحسب - بل أيضاً بين المعنى واللا معنى، على أساس أن العلم التجريبي هو فقط ذو المعنى. وأوضح أنه لا ينبج فى تمييز شيء أصلاً. وكان لنقد **بوبر** أثره فى تطوير فكر الدائرة، فوضع

بدائل لهذا المعيار، كمعيار القابلية للاختيار والتأييد الذي وضعه كارل هوبل، تحت تأثير هوبل، ومحاولة كارتان وأوتو فويراث لبناء لغة العلم الموحد، باللغة الفيزيائية التي تتوحد كل العبارات التجريبية ذات المعنى، وتستبعد تماماً العبارات الميتافيزيقية والانفعالية التي لا يمكن صياغتها بهذه اللغة كلها بلحقها هوبل باللقب الذي لا يبقى ولا يتر. فيطرح مؤرخ الفلسفة المعاصرة الكبير جون بامبور تساولة: من الذي قضى على الوضعية المنطقية؟ فقد انحلت النازية في أعقاب الفلز النازي، ثم خبت جذوة الوضعية المنطقية وامتنعت نهارات فلسفية أخرى، ولم يعد لها مكان الآن على خريطة الفلسفة. هوبل يخشى أن يكون هو المسئول.

العوامل الثلاثة

كانت حملة هوبل صارية على الاتجاه التحليلي الذي يقصر الفلسفة على تحليل اللغة، لأن الفلسفة عنده ضرورية من حيث هي شاملة لجميع الكونزمولوجيا - أي مشكلة وجودنا في هذا الكون.

ولكن الخطأ كل الخطأ في الظن أن هوبل لا يلتفت لأهمية اللغة. فاللغة عنده خطيرة الأهمية، ونحن نحتاج لفلسفة اللغة، لكن لكي نميكن على فهم وظائفها الأربع: التعبير والإشارة والوصف والجدل، وعلى فهم طبيعة اللغة الإنسانية التي تقتصر وحدها على الوظيفتين الأخيرتين.

وخير دلالة على تقدير هوبل لغطورة اللغة أنه يحتبرها - بمعى النقد - أهم مكونات العالم (٣)، فماذا عن هذا؟

لهوبل نظرية ميتافيزيقية، تحاول الخروج من ثنائية العقل والسادة، مؤداها أن ثمة ثلاثة عوامل:

العالم (١): العالم الفيزيقي، عالم الأشياء المادية.

العالم (٢): العالم الذاتي، عالم الوعي والشعور والمعتقدات والإدراكات والحالات النفسية.

العالم (٣): عالم المحتوى للموضوعي للفكر، كالعلم والفلسفة والأعمال الأدبية والفنية، فيه المشاكل ومحاولات حلها، الفروض ومناقضاتها النظم السياسية والتقاليد والقيم، هذا العالم هو محتوى الكتب والمصنف والمعارض والمتاحف وقاعات الدرس والمناظرة....الخ.

العالم (٢) يربط بين العالمين (٣، ١)، وهناك عملية تغذية استرجاعية للعالم (٣) من العالم (٢)، وأحياناً من العالم (١). إن هذه النظرية ابتكار مثير لهوبل، لأن العالم (٣) يجسد تماماً إنسانية الإنسان، فهو منبع مباشر لنشاطات الإنسان المختلفة، التي قد تنتج عنها منتجات ثانوية أو يغير قصد تتضمن إلى العالم (٣). سائر مكوناته من صنع الإنسان، لكنها تستقل عنه بعد أن يخلقها فالتكتاب كتاب، حتى وإن لم يقرأه أحد، يكتفي بإمكانية الفهم والقرأة. ويضع هوبل تصوراً لغذاء الجسد البشري، لكن مكونات العالم (٣) باقية، أي خلفاء عاقليين من الأرض أو من الفضاء يمكنهم مواصلة الحضارة ما داموا قد استطاعوا فك رموز الكتب. ممكناً نجد للعالم (٢) استقلاله عن الإنسان صانعه، بل إنه يستقل في خلق مشاكله التي قد يعجز الإنسان عن حلها، وفي خلق خصائصه التي قد تظل في حدود المجهول، قد يعرفها الإنسان وقد لا يعرفها. مثلاً، كثير من مشاكل الأعداء الأولية والصناعات وللأستغرافية مازالت مخارة في علوم الرياضة، رغم أن الإنسان هو الذي خلق سلسلة الأعداد، لكنه لم يخلق مشاكلها ولا خصائصها، كالتمييز بين الأعداد الزوجية والفردية. مثل هذا نتيجة لخلقنا غير مقصودة ولا يمكن تجنبها، لكن

يمكن أن نواجهها بمحاولات مقصودة لفهمها أو لحل مشاكلها.

على هذا يفرق هوبل في مكونات العالم (٣) بين المنتجات الثانوية وبين المنتجات المقصودة التي اجتمع أشخاص معينون في فترات معينة بذلوا جهداً بهدف خلقها، مثل المؤسسات والصور والأصنام الفنية والطعمة... أما المنتجات الثانوية، فهي التي لم نخلقها بقصد، والغريب أنها قد تكون أهم. فليس هناك جماعة اجتمعت لتخطط اللغة - مثلاً. إنها تبدأ من نشاط توجهه الحاجة، ثم يسمع ويتحسن تدريجياً، ويرجع الفضل في وجودها إلى فائدتها التي تتحقق فقط بعد وجودها.

اللغة بالذات تكسب أهميتها في خلق هذا العالم (٣)، إذ يستحيل بدونها. أما أهم عوامل نمائه فهو النقد. هوبل دائماً يحمل على عائقه رسالة النقد والدعوة الثالثة لممارسة النقد واكتشاف الأخطاء لتصويبها والاقتراب من الأفضل، من هذا كان الاتجاه الفلسفي العام لهوبل يمكن أن يعرف باسم العقلانية النقدية، وواضح أن معيار القابلية للتكذيب لا يعود أن يكون أسلوب النقد الفنى المختص بالعلم التجريبي.

الفرض

قبل

الملاحظة

وبالمعنى إلى هذا المعيار المحوري في الفلسفة الهوبلية، نجد قيمته تكبير نهائياً في قدرته على استقطاب طابع وروح أو منهج العلم المعاصر - علم النسبية والكمومية، المناقض لطابع وروح أو منهج العلم الكلاسيكي النيوتوني. فهذا المعيار يهبط من الفرض إلى الواقع التجريبية لتخبره، فيكون تكذيب الفرض ورفضه أو تعزيزه وقبوله. في حين أن العكس تماماً كان هو السائد في الفيزياء الكلاسيكية التي كانت تظن منهج العلم

يتلخص في استقراء الوقائع ثم تعميمها في قانون، أي الصمود من الوقائع إلى القانون.

الملاحظة التجريبية المحايدة، ثم تعميمها في فرض، أي: للملاحظة قبل الفرض، هذا هو الاستقراء التقليدي، ناموس الفيزياء الكلاسيكية الذي لا يقبل نقاشاً ولا جدلاً. فقد تعاملت مع ظواهر كبرى جميعها واقعة في خبرة الحواس، فتعد موضوعاً قابلاً للملاحظة المباشرة، وبموضوعية مطلقة بلا أدنى تدخل من الذات المعارفة التي يكاد يقتصر عملها على تعميم وقائع الملاحظة في قوانين كلية، بذراكمها تنصل في النهاية إلى الصورة الكاملة لكون ميكانيكي: آلة ضخمة مغلقة على ذاتها من مادة واحدة متجانسة، بواسطة علما الداخلية. ونهياً لقرائنها الخاصة - تسيير تلقائياً في مسارها المعنوم.

كانت كل خطوة ناجحة يحرزها العلم الكلاسيكي في إطار مشروعه المعنوي الميكانيكي، تؤكد هذا الاستقراء التقليدي ويتأكد بها، حتى بدا وكأنه منهج العلم من حيث هو سر تقدمه.

بيد أن هذا الاستقراء كان ملفوماً بمشكلة خطيرة فجرها هيوم، فما هو مبرر تعميم ما لوحظ في عدد محدود من الوقائع إلى قانون كلي ينطبق على كل الوقائع المشابهة؟ من أدراك أن الوقائع التي لم نلاحظها مماثلة لتلك التي لاحظت؟ لا يوجد مبرر للتعميم. إذن القانون العلمي قائم على غير ذي أساس!!

هذه هي مشكلة الاستقراء، أشهر قضايا فلسفة العلوم ومناهج البحث، وأيضاً أخطرهما. وللواقع أن الوزن الاستقرائي كان محاطاً بصعوبات عديدة تعمد قصورات المرحلة الكلاسيكية من العلم. وبخلاف استحالة تبرير القفزة التعميمية، نجد السؤال الآتي: لو كان

القانون العلمي محض تعميم لوقائع مستقراً، كيف يتصل إليه الخطأ؟ وإذا عجزنا عن تبرير الخطأ وبالتالي تبرير التصحيحات المستمرة، كيف يتأتى التقدم العلمي إذن؟ هل يتراكم المعارف كمخزن بضائع تتزايد أو مكتبة نامية باستمرار؟ هل العلم مجرد تعميمات؟ محض نشاط آلي بلا خلق ولا إبداع؟ إذن ما هو تبرير التفاوت بين قدرات العلماء؟ والأهم، ما هو تبرير بقاء مشاكل علمية - مثلاً السرطان - بغير حل، مع توافر كم هائل من المعلومات التجريبية بشأنها، يمكن ملاحظتها ثم تسميها!!

كل هذه المشاكل المحيطة بالاستقراء التي وصلت بفلسفة المنهج إلى طريق مسدود، أزعاجها كارل بوبر شاماً، حين أكد تأكيداً على أنه لا يوجد أصلاً تعميم لوقائع، أو الانتقال من ملاحظات إلى قانون، بل العكس هو الصحيح: الانتقال من الفرض إلى الوقائع التجريبية لاختباره أو محاولة تكييفه.

ليست الوقائع التجريبية مصدرراً أو معيماً نغترف منه الفرض، ولا يوجد مثل هذا المعين، لأنه لا يوجد طريق ملكي للجراح في العلم، ولا توجد خطوات مرسومة لمنهج العلم - انكب الكلاسيكيون منذ يوكون حتى جون ستونورات مل على وضعها - كل من يسير فيها يصل إلى الكشف أو الفرض العلمي. ربما قال بوبر في «منطق الكشف العلمي» (P.54): «منهج العلم لا يعدوان يكون المنهج النقدي، منهج اقتراح الفروض الجريبة وتبريرها لأغف نقد ممكن.

حسناً؛ ولكن ما هو مصدر للفرض العلمي إذن؟ من أين يجيء؟ يجيب بوبر: ليس له إلا مصدر واحد هو المبررة الخلاقة. حتى إن بوبر يرى مماثلة كبيرة بين روح العلم وروح الفن،

وهذه نظرة شاعت بعده في فلسفة العلم. لقد قال صراحة: كمبرية خلاقة يقف ما يكل أنجلو وشكسبير وبيتوفن على قدم المساواة مع جاليليو وليونين وأينشتاين. ثمة القوة المبدعة في الذهن، عمق انشغال الباحث بالمشكلة وحصيلته المعرفية، هذا يقدر زائد قدرته على الخلق والإبداع فيخرج بالفرض العلمي. بعد هذا يأتي دور الملاحظة التجريبية لتختبر هذا الفرض، فيكون قبوله أو تعديل أو رفضه وفقاً لشهادة الوقائع التجريبية.

الآن في نهايات القرن العشرين استقر تماماً في نظرية المنهج التجريبي أن للفرض قبل الملاحظة، على عكس الوضع في المرحلة السابقة من تاريخ العلم (١٦٠٠ : ١٩٠٠). هذا التحول العكسي بات واضحاً بفضل تطور الفيزياء البحتة، واقتحام عالم الذرة وما دون الذرة، حيث أن جسيمات الذرة غير قابلة للملاحظة أصلاً، يمكن فقط ملاحظة آثارها على الأجهزة المعملية. لا بد إذن من فرض، وتصميم التجربة على أساسه لإحداث الأثر المتوقع، وإلا فلن يجد العالم شيئاً يلاحظه أصلاً. ويميز من الجحوث المنهجية، لتضع أن أسبقية الفرض على الملاحظة هو صلب المنهج التجريبي في كل صوره. ولا شك أن بوبر له فضل كبير في هذا.

فلم يكن الوضع هكذا في الثلاثينيات، حين أصدر منطق الكشف أو البحث العلمي، وبدا حديث بوبر صعب التصديق. لقد خاض حرباً صبراً حين جاء في أحواله لا تزال مشبعة بالاستقراء التقليدي الكلاسيكي، وقال ببساطة: الاستقراء خرافة، فلا يمكن البدء بالملاحظة الخاصة، بغير أن يكون في الذهن أي شيء من صميم طبيعة النظرية.

مكّن پوپر لهذا بأقصوصة عن رجل كرس حياته للعلم، فأخذ يسجل كل ما استطاع أن يلاحظه، ثم أوصى بتوريث ملاحظاته إلى الجمعية الملكية للعلوم. فهل يمكن أن تنبئ العلم في شيء؟ وبدأ پوپر إحدى محاضراته بأن قال لطلاب الفيزياء: لاحظوا! بالطبع تصالط الطلاب عما يريدهم پوپر أن يلاحظوه. وهذا أوضح لهم كيف أن (لاحظ) فحسب لا تعنى شيئاً، بل هي خلف محال.

العالم لا يلاحظ فحسب، الملاحظة دائماً ملتقاة ترجعها مشكلة مختارة من موضوع ما ومهمة محددة وإهتمام معين، وبجسمة من النظر نريد من الملاحظة أن تختبرها. المشكلة هي ما يبدأ به العالم، وليس الملاحظة الخالصة كما يدعي الاستقرائيون. فماذا عساه أن يلاحظ؟ بائع جرائد ينادى وآخر يصبح وناقوس يرق. أم يلاحظ أن كل هذا يمرّ كل بعشه. إن العالم يحتاج مسبقاً لنظرية ولا يوجد أي قانون ولا أية عبارة إخبارية محض تعميم استقرائي، لأن الملاحظة الخالصة مستعيلة.

ما الذي أتى أولاً: الدجاجة (جـ) أم البيضة (ض)؟

ما الذي أتى أولاً: الملاحظة (جـ) أم الفرض (ض)؟

يجيب پوپر على كلا السؤالين (و(ض)؛ نوع أولى بذاتي من البويض، وأيضاً نوع أولى بذاتي من الفروض.. كاد يكون نظرياً).

بيولوجية

المعرفة

المنهجية :

النشوء والارتقاء

إن پوپر لا يصحرف طبعاً بأفكار فطرية، لكنه أيضاً لا يرى الذهن يولد صفحة بيضاء. كما يرى التجريبيون المتطرفون - إن الذهن يولد مزوداً

بمجموعة من اللزوعات والتوقعات الفطرية، والتي قد تعدل وتتغير مع تطور الكائن الحي. وهذا ما أكدته أبحاث كونراد لورنتز في علم النفس الحيواني، عن الآليات الفطرية التي يولد بها الحيوان. مثلاً فرخ الأوز يخرج من البيضة مزوداً بآلية اتخاذ أول شيء مححرك أكبر نسبياً على أنه أمه. هذه الآلية ملائمة في الظروف العادية، لكن قد تخطئ وتكون خطيرة، فماذا لو كان هذا الشيء ثعلباً. وبالمثل يولد الطفل مزوداً بنزوع إلى اللعب واللطف ومخاطرة الأصوات والحركات... ويتوقع ظفري لأن يهد من يلمسه ويحميه. أيضاً للطفل يمكن أن يهجر ويموت جوعاً. إذن التوقعات الفطرية ليست ذات صحة أولية، وهي مثل أية معرفة قد تصدق وقد تخيب، وقابلة للتعدل والتصويب...

لقد كانت أولى حلقات المعرفة التجريبية في العصور المبكرة، توقعاً فطرياً سابقاً على أية ملاحظة، أخطأ ووقع في مشاكل، فحاول الإنسان البدائي أن يعدله بتوقع جديد، كان له قصوراته وتكديباته، فلم تصويبها في فرض جديد... وهكذا دواليك وصولاً إلى نسق العلم اليوم. على هذا النحو يستأصل پوپر تماماً شائفة الاستقراء التقليدي من معرفتنا بالعالم التجريبي. ونلماً وأبداً ثمة فرض قبل الملاحظة. أما وقد اتسعت الشقة بين العلم وبين تلك التوقعات لتساعاً سهواً، فلإننا نجد جبرولد كاتس يقول: الحالة الناضجة للحيوان تعدد ردود أفعاله إزاء البيئة الخارجية، فالحيوان الجائع يقسم البيئة إلى أشياء توكّل، وأشياء غير قابلة للأكل. وحين يشمر بالفطر لا يرى إلا طرق الاختفاء وسبل الهروب. وبالمثل يقول پوپر إن وجهة نظر العالم والفرض العلمي في ذهنه هو الذي يرسم له سبل الملاحظة في العالم التجريبي، ويحدد له ما يلاحظه. فأية ملاحظة علمية - أو

حتى غير علمية - لابد أن تكون ملقحة قبلاً بوجهة النظر، وضمن الفرض قبل الملاحظة يفسر قصة العلم إلى أبعد درجة، تتأسل في تطورنا البيولوجي.

ذلك أن ثمة اتجاهين لتفسير التطور البيولوجي، نظرية لامارك التي ترجع التغيرات والتطورات البيولوجية إلى تأثير البيئة، ثم نظرية داروين التي ترجعها إلى صلاحية الكائن الحي وقدرته على التكيف مع البيئة، فيكون البقاء للأصلح في عملية الانتخاب الطبيعي، التي تعنى أن الأنواع البيولوجية الأقوى القدرة على الفلك ينافسها هي التي تبقى، وتعك بالبقاء على الأنواع الأضعف.

من هذا كان الاستقرائيون لاماركيين، بمعنى أنهم يجعلون دور العالم سابقاً، ينتج نتائج التجريب التي تنبئها الطبيعة، فيسمها في فرض علمي. أما پوپر فهو دارويني منجى، يجعل للعالم دوراً إيجابياً في وضع الفرض وخلق قصة العلم، كما جعل داروين للكائن الحي دوراً إيجابياً في خلق قصة الحياة. إننا لا نعرف من خلال معطيات البيئة، بل من خلال تعديدها ومحاوله فرض تصورائنا عليها.

بل إن منهج تطور العلم ذاته يماثل إلى حد كبير ما أسماه داروين بالانتخاب الطبيعي، إنه الانتخاب الطبيعي بين الفروض. نسق العلم دائماً هو تلك الفروض الأقدر على حل المشاكل العلمية المطروحة والأقدر في الصمود أمام النقد، والتي استبعدت الفروض الأضعف منها وحكمت عليها بالبقاء. إن پوپر يفسر التقدم العلمي بكلمة واحدة: النقد، فهو الذي يبرز ثورية التقدم العلمي الذي يحطم ويبطل مجسداً إيجابياً العالم الداروينية، أما اللاماركية الاستقرائية فتفسر التقدم العلمي بتراكم المعلومات. تراكم تأثيرات البيئة - كمنكبة نامية باستمرار.

من هذا ألحُّ بوبر على قسوة للنقد للبروز والظريات العلمية، على وعورة محاولات الاختبار التجريبي والتكذيب، لأنها تعاقب وعورة الظروف البيئية، التي تؤدي بالكائن الحي إلى مزيد من التكيف والحدى، من التطور والارتقاء.

هكذا اشتهر بوبر بأنه صاحب الداروينية المنهجية، بخلاف الوقعات النظرية والذروعات السيكلوجية.. إنها الأصول البيولوجية التي كادت تستقلب بوبر في أواخر أيامه، وكانت دائماً تعزى لفسفته للمنهج العلمي وما تلاه. وقد سبق أن بلغت ذروتها في عداد أسامي من عمد الفلسفة البوبرية، ألا وهو نظرية المحاولة والخطأ، التي تفسر المنهج العلمي، بمعنى ما يفعله العالم في قلب المعمل، مثلاً، تفسر أي نشاط على وجه الأرض. ثم إنها في جوهرها صياغة ميثودولوجية - أي منهجية - لنظرية داروين التي تفسر تطور الحياة على وجه الأرض، تفسر الفناء والارتقاء بالانتخاب لمبني.

المحاولة والخطأ

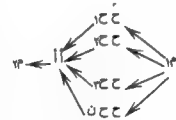
ينظر بوبر إلى العلم والمعرفة نظرة واحدة، فليس العلم إلا مرحلة متقدمة من المعرفة، بل من عقلانية الكائن الحي بالبيئة، حتى إذا لو كشفنا القصة كلها مرة واحدة، منذ الأسباب حتى أينشتاين لوجدناها تعرض للنمط نفسه.

فأنماط السلوك أبداً كانت، سلوك العالم في معمله، أو سلوك الكائن الحي في صراعه مع البيئة من أجل البقاء، أو ما بين هذا وتلك، أي سلوك ليس إلا محاولة لحل مشكلة معينة. والمعرفة بدورها ليست إلا نشاطاً لحل مشاكل معرفية.

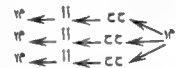
لذلك يبدأ أي موقف بمشكلة محددة (لكن ١)، لتأتي محاولة حلها (ح ح)، لكن لا بد من مناقشة أو اختبار.. الحل المقترح قد لا ينجح، هنا دور النقد القاسي

الذي يتجلى في العلم، وفي كل حال لا بد من استبعاد الخطأ (أ) وإلا لن تستمر الحياة، بعد حذف الخطأ يبرز موقف جديد، وأي موقف يحتوي على مشاكل، لينتهي إلى مشكلة جديدة (٢) هكذا نجد الصورة المنهجية لأية محاولة:

١٢ ← ح ح ← ١١ ← ١٣
وقد تتدرج كثرة من الحلول، تختبر جميعها من أجل الوصول إلى أفضل ٣ بالصورة:



أما حين يصبح حسم القول في أفضل الحلول المتنافسة، فإن الصياغة تتخذ الشكل:



إنها صورة تتعدد الاتجاهات السياسية والمذاهب الفلسفية مثلاً، وهي أيضاً صورة تطور الحياة على وجه الأرض في أنواع بيولوجية عديدة. أما مسار العلم الطبيعي في طريقه ذي المعالم المحددة، فاختص الصورة:



إن هذه الصياغة من أخصب أفكار بوبر، وضع عليها سرجاً جيداً، وامتنى صهوتها خلال كثير متباين من حقول التساؤل الإنساني. وحتى المجالات التي لم يطرقها هو، طرقتها أهد أتباعه لقد طبقها مؤرخ الفن الكبير أرنست جويميريش في تفسير تطور الفنون، كما دعا إمر لاكاتوس إلى تطبيقها في مجال تفسير بناء الاستدلال الرياضي.

أما النتائج الخصبة التي تتلج عنها فنسوق الحصر. لم أهمها أن المعرفة

تسير في حلقات متتالية، لكنها ليست دائرية، فهي لا تنتهي من حيث بدأت، بل تنتهي بموقف جديد ومشاكل جديدة. هذه الجودة هي التي تكفل التقدم المستمر. إذن فالخطأ الداخل في صميم كل محاولة والذي يستحيل تجنبه هو ذاته طريق التقدم المستمر.

يمكن اتخاذ هذه الزاوية مدخلاً ملاناً للجمعة البوبرية الكاسحة والشهيرة ضد كل أشكال الحكم الشمولي والافراد بالرأى والطغيان والديكتاتورية والتعصب والزعيم بمسار معلوم للتاريخ، وهكذا ولأحد لا سواء للمجتمع، سواء أكان الشكل الماركسي أو سواه. فالخطأ الكامن في كل محاولة يعني أن أحداً لا يمكنه الزعم بامتلاك الحقيقة ليصحب المجتمع داخل إطارها، ويقود الآخرين كالقطيع. لا بد من إفساح كل مجال للرأى والرأى الآخر، ليخبر الرأى الأقدر على حل المشكلة، وهذا يستلزم التسامح والديمقراطية والمناقشات النقدية والمقلانية والتسامح، باختصار المجتمع المتفتح.

وكما يقول بوبر: قد لا يكون المجتمع الديمقراطي مجتمعاً مثالياً، ولكنه بالتأكيد أفضل المجتمعات التي عرفتها البشرية وأكثرها عدلاً وحرية. إنه من الصغرات القيمة حقاً والتي تستحق الدفاع المستميت عنها في مواجهة الأعداء دعاة المجتمع المغلق. وفي أواسط هذا القرن كان أكثرهم جذابة وبالتالي خطورة هم الماركسيون... من هذا كان اشتدك بوبر الشهير معهم.

اجتياح الماركسية

لا ينكر بوبر أن ماركس واحد من أعظم أقطاب الفكر البشري، وأنه حاول مخلصاً أن يطبق المنهج العلمي العقلاني على أكثر المشاكل العلمية إلحاحاً. بل

ويؤكد **پوپر** أننا لا يمكن أن نجد أى علم اجتماعى قبل **ماركس**، وأن جميع الكتاب المعاصرين - وهو منهم - يديلون **ماركس**، حتى وإن لم يشعروا بهذا، وأن **ماركس** يتميز بعقل مفتوح وإخلاص نادر، وكانت رغبته متأججة لمساعدة المفكرين، فبذل خلاصة حياته قولاً وفعلًا من أجل تحسين أحوالهم، بل ومن أجلهم كان اهتمامه العظيم بالعلم الإنسانى والفلسفة الاجتماعية .

ومع تسليم **پوپر** بهذا، فإنه من أجل المجتمع المفتوح، انهار بنقد قاسى على النظرية الماركسية من كل صوب وحجب، حتى رأى الماركسيون فيه «أبرز وأهم نقادهم وأن حجه أقدر المصحح وأقرواها، وتصمم كل ما يمكن أن يقال فى نقد الماركسية، فهذا نص ما قاله الماركسى البريطانى الشهير **موريس كورتفورت**، صاحب كتاب «المجتمع المفتوح، والفلسفة المفتوحة» رداً على **تلفيدات كارل پوپر** للماركسية .

لعل أهم مكان قوة النقد **الپوپرى** أنه انطلق صوب ما تتعمق به النظرية الماركسية من سمة علمية، فهى الاشتراكية العلمية . وكما سبق أن أوضح معيار اللابالية للتكذيب، فند التاريخ نبوءات **ماركس**، مما يضى أن النظرية خاطئة، والماركسيون فى مواجهة هذا أفقدوا النظرية كل ما تدعيه من سمة علمية بل أصبحت عقيدة وثوقية (دوجماتيقية) .

ليس فحسب، بل وأسرف **پوپر** فى نبیان تناقضات عماد علمية الماركسية أى المادية التاريخية مع منطق العلم. شَنَّ هجمة ضارية على الجدل، ورفض المادية التاريخية إذا لم تكن مجرد فكرة إرشادية، فليس الاقتصاد هو القوة المحركة . وكما يقول **پوپر**، العلاقة بين

الأفكار والمعرفة وبين الاقتصاد علاقة متداخلة، ولا يمكن رد الأولى إلى الثانية، بل إن العكس هو الصحيح والاقتصاد هو الذى يرد إلى المعرفة . فلو تحطمت كل وسائل الإنتاج وعلاقته وبقيت المعرفة، لمكن إقامة حياة لقتصادية مرة أخرى . أما إذا اخذت المعرفة، وجاءت قبيلة بدائية بكل احتياجاتها الاقتصادية، فلن تستطيع إقامة حياة لقتصادية، كذلك التى كانت فى ظل معرفة متقدمة . إن المعرفة هى العامل الأكثر حسماً، هى - وليس الاقتصاد - البناء التحلى للحياة الاجتماعية . والتاريخ بدوره محكوم بنمو المعرفة، لذلك لا يمكن الزعم بمسار محتم له أو للتنبؤ به، لأنه لا يمكن التنبؤ بالمعرفة المستقبلية، وإلا أصبحت معرفة راهنة، هذا فى سياق نقد **پوپر** الشهير والشراسى للذرة التاريخية .

والجدير بالذكر أن **پوپر** بعد نقده للمادية التاريخية، ذهب إلى أن **ماركس** لم يكن مادياً تماماً بل ثنائياً، لأنه آمن بقوة الفكر وقدرته على توجيه الأحداث .

وعلى الرغم من رأى الشائع بأن نظرية فائض القيمة من أهم إسهامات **ماركس**، فإن **پوپر** حلتها تحليلاً انتهى إلى أنها أولاً: خاطئة تغفل عوامل أساسية فى قوانين البيع والشراء، وثانياً: بلا ضرورة، وللنظرية الماركسية بدونها أفضل .

وتظل أهم الجوانب التى حاربها **پوپر** بشراسة، إنما هى فيما تنطوى عليه الماركسية من نزعة يوتوبية (طوباوية) كلية . النزعة الكلية هى التى تتناقض مع النزعة العلمية تناقضاً حاداً - وهى بصفة عامة قريبة النزعة التاريخية . ومع الماركسية نفترض أنها بضرية واحدة - هى الثورة الدموية - سوف تغلب التطور التاريخى إلى المرحلة اليوتوبية. والجنة

الموعودة للكادحين، وهذه الدعوة إلى العنف التى مجتها الماركسية لاعتلائية تماماً، تكيف لتلقى الاعتلائية - التى تنهى الاعتراف بأبنئى قد أفع فى الخطأ - مع الدعوة إلى العنف والضحية بجبل الثورة من أجل أجيال لم تأت بعد ؟

هكذا تبنت الماركسية فى التحليل **الپوپرى** فلسفة لاعتلائية، على الرغم من كل المسوح العلمية الحقيقية والزائفة التى تذرت بها . لأنها فى جوهرها مواصلة لمسيرة الفكر اليوتوبى الذى يطرح تخطيطاً كلياً للمدينة الفاضلة أو جلب السماء إلى الأرض، صارفاً الأبصار عن الطابع المرحلى لكل بناء معقد، وعن مشاكله التى يتولد عن حلولها مشاكل أخرى غير متوقعة (٢م) .

هذا المنزع اليوتوبى الكلى نمر عالم أفضل - سواء من الماركسيين أو سواهم - إنما هو نوع من الرومانتيكية للصريحة، بحث عن المدينة المثالية ككل متكامل فى الماضى أو فى المستقبل . «عودوا إلى الماضى المجهود، أو «سيروا نحو مجتمع العدالة الاجتماعية» . هى نداءات إلى العواطف أكثر منها إلى العقل، سمها الكلية تستلزم إحكام قبضة الانجاء الواحد والرأى الواحد على المجتمع بأسره، وغلق الأبواب أمام الرأى الآخر وإخماده، وبالدال لا مندوحة لها عن أساليب القسر والقمع والعنف، ومع أخلص نواياهم بصنع جنة السماء على الأرض لا يفاحسون إلا فى جلب حدود للجحيم . لأنه الواقع المضطرب الذى يتأبى على الانصياع بسائر جزئياته المتكسرة للصب فى إطار هندسة كلية شمولية مهما كانت، لئلا تأبى تماماً بكل مانزوم، جملة وتفصيلاً .

لكن هل يعنى هذا نقص الذروع إلى عالم أفضل ؟

إن **پوپر**، ككل فيلسوف مخلص، راغب في تغيير الأوضاع لدرء المآلات وحل المشكلات التي تواجه المجتمع. والحق أنه قد يكون ليبرالياً بقدر ما هو اشتراكي ديمقراطي. لقد كان شديد الارتياح لانتهاء رأسمالية عدم التدخل (عده **مصلح**) التي حاربها **ماركس** وتبناها **بنيامين** - نبوته الوحيدة التي صدقت وإن لم تحل محلها الاشتراكية، كما قال. لهم أن **پوپر** قيل وفاته بعامين قال إنه دالما اشتراكي، بمعنى إحسان العاقلين بالمسؤولية تجاه الآخرين الأقل منهم خطاً ونصيحاً في الحياة، بيد أن البشر لأفس لا تصرفهم مثل هذه الدوافع النبيلة.

ومع رفض الانتباه الشمولي وللخبط المركزي الذي يحكم قبضته على المجتمع المطلق، كيف السبيل إلى تحقيق الأهداف المنشودة والمثل العليا وحل مشكلات الواقع الاجتماعي؟ حاول **پوپر** رسم السبيل فيما أسماه بالهندسة الاجتماعية الجزئية، المتسقة مع ليبراليته. الهندسة الاجتماعية على إطلاقها تدل إنشاء النظم والمؤسسات الاجتماعية أو تغييرها وتعديلها وفقاً لخطة مرسومة قبلاً، أو بالمصطلح الأنيق ترمزاً لمخطوطات زرقاء blueprints. على أن الخطاة أو المخطوطات يمكن أن تكون شمولية تدور إلى قلب المجتمع بأسره من وضع إلى وضع، بصورة حدية متطرفة بضرية واحدة، أو حتى بضرية دموية. وهذه هي الهندسة الاجتماعية الكلية التي رفضها **پوپر** بشدة، كما سبق.

في مقابل هذا يمكن أن تكون الهندسة الاجتماعية جزئية: مخطوطات زرقاء أبسط وأضيق حدوداً، مخطوطة تنصب

مثلاً على مكافحة البطالة أو مرض متوطن، أو تطوير نظام تعليمي. ولما كانت كل محاولة في واقع الإنسان لابد وأن يشوبها خطأ كما اتفقنا، فإن مخطوطات الهندسة الجزئية المحدودة تجعل الخطأ بدوره محدوداً، درؤه أيسر، وللخضران للتألم عنه أقل مخاطرة من محصلات الخطأ حين نغامر بهندسة أو تخطيط كلي يقلب المجتمع بأسره.

إن الهندسة الاجتماعية الجزئية تنتمس الطريق خطوة خطوة، وتبحث عن أكثر المشكلات إلحاحاً، ويبدأي الرأي والرأي الآخر للوصول إلى أفضل الحلول، فتحل الديمقراطية محل القمع والديكتاتورية، فنارن النتائج المتوقعة بالنتائج المتحققة فعلاً، ونترقب على الدوام ظهور النتائج غير المرغوب فيها، لكن لا مفر منها في كل إصلاح بل وفي كل محاولة إنسانية. فنيحل للندالو العقلاني للمرحلي محل التحمس المشوب والعنف والقسر. ونرفض كل دعوى بحتمية التاريخ - ماضيه ومستقبله - ليهترك المجال مفتوحاً للتعديلات والتصحيحات وفق أية مستجدات في الواقع.

تلك هي الهندسة الاجتماعية القروية حقاً من روح المنهج العلمي بل وأيضاً التقانة (التكنولوجيا)، حتى يمكن القول إنها الأسس العلمية للسياسة، فهي تتوقف على الصياغة الواقعية الضرورية لتشديد أو تعديل أو تبديل المؤسسات الاجتماعية وفقاً لأهدافنا. وسوف نخسبرنا بأى الخطوات هي التي يجب اتخاذها إذا رغينا مثلاً في نقادي الكساد لمؤسسة ما، أو عدالة توزيع الريع الناتج عن مؤسسة أخرى.

المهندس الاجتماعي هنا يتصور شيئاً ما يشبه التقنية الاجتماعية. يقول **پوپر** في (علم المذهب التساريحي من

٨٦): كما أن المهمة الأساسية للمهندس الفيزيقي هي تصميم الآلات وتحديد أنواعها والقيام على صيانتها وخدمتها وإصلاحها، كذلك مهمة المهندس الاجتماعي الجزئي تقوم في تصميم النظم الاجتماعية الجديدة، وتشكيل وإعادة تركيب ما هو موجود فعلاً. النظم الاجتماعية هنا تستعمل بمعنى واسع، فتشمل الهيئات الاجتماعية العامة والخاصة، وأى عمل تجارى كبير أو صغير، شركات التأمين والصارف، الشرطة، مؤسسات الخدمات التطوعية والصحية، الهيئات الدينية والقضائية والإعلامية... إلخ. كلها تتناولها الهندسة الاجتماعية الجزئية بورسها وسائل علنا أن نعلمها تحقق أهدافاً معينة، ونحكم على كل منها على حدة تبمأ لملامتها وفعاليتها وقدرتها على تحقيق الهدف منها.

هكذا تنطوي الهندسة الاجتماعية الجزئية - طبقاً - على التسليم بأهداف ومثل علنا. لكنها لا تؤمن بالدوجهات الكلية التي ترمى إلى إعادة تنظيم المجتمع ككل. إنما تعالو تحقيق أهدافها أياً كانت بإجراء التعديلات الجزئية الصغيرة، ثم تعود فتعدلها من جديد، هكذا تمضي في تحسينها باستمرار، فتقترب دوماً من حلول لمشاكل وأوضاع أفضل، بغير الوقوع في مهبوى الشمولية والتخطيط المركزي والبيروقراطية والديكتاتورية.....

حين طرح **پوپر** فكرة الهندسة الاجتماعية الجزئية في أعقاب الحرب العالمية الثانية، بدت كأسلوب ترقيع جزئي متواضع. عرّف عنها المتحمسون الدوافع للإصلاح والكمال ككل لا يقبل تجزئة. أما وقد بدأ طريقهم أبعد مثلاً وأكثر التواء بعد الانهيار السوى للأنظمة الشمولية في أوروبا، ولزحم هذا الطريق

الكلى عددا بالمحترفين الذين يندرون بأرغم العواقب، فإن الهندسة الاجتماعية الجزئية حين تقبلها وصياغتها وتوجيهها وفق أهداف ومثل عليا، تبدو حلا في متناول كل الأطراف، لا سيما وأنه يصعب وضعها تحت لافتة أيديولوجية محددة. فهي فكرة عالجهما فيلسوف ليبرالي، لكنها في جوهرها أقرب إلى الاشتراكية الديمقراطية، بل والاشتراكية الفابية التي عرفت كيف تزرع الاشتراكية في صلب الحضارة الإنجليزية - معقل الرأسمالية، حتى ونازع حزب العمال حزب المحافظين ويتغلب عليه كثرًا. والجدير بالذكر أن كلا الحزبين يرفع آيات التقدير لهوير - الذي نشر خبر رحيله بوصفه أشهر فلاسفة بريطانيا، زعماء من كلا الحزبين يقرن أنهم متأثرون بفلسفة هوير السياسية والاجتماعية، التي كانت أول تطوير حقيقي وتغيير لمسار الليبرالية، ومنذ وفاة جون ستورانت، أيسًا في إنجلترا عام (١٨٧٣).

ختام

وأخيرًا كانت هذه جولة عابرة في أعطاف الفلسفة الهويرية، حاولنا أن نعرض فيها قدر ما يسمح به مثل هذا المجال من فيض أفكاره الخصبة، في تعارف سريع أملاء ظرف رحيله هذه الأيام... فليست الأجواء مواتية لإخضاعه لمنظور النقد الذي كان هر أول من يدعو إليه. وإذا رمنا شيئًا من النقد العام، إخلاصًا للفلسفة الهويرية والفلسفة إطلاقًا فإن أول ما يستوقفنا بل ويدهشنا هو: إلى أي حد كان هوير يريب المشروع الغربي وأسیره. إنه نموذج محالي للصيرورة الجبرية حين تخلص في قمم الحضارة الغربية شديدة التناقض، ويندهش المرء لبعده التافذ كم هو حسيب عما يتجاوز حدود العالم الغربي. فالحضارة عند هوير بدأت مع اليونان وعبر فجوة باهتة هي العصور الوسطى حطت رحالها مع معجزة العلم الغربي الحديث والنموذج الديمقراطي الليبرالي حتمي الانقصار على الشيوعية لأنها مجتمع مغلق. وكل ما عدا هذا فراغات سوداء لا يعرف أولًا

يعترف بها هوير إلا كشواهد على التخلف والجمود والديكتاتورية والوجعماطيقية والافتقار إلى الزرعة النقدية.

ومع هذا نختم صحبتنا مع هوير بقول قائله عام ١٩٨٢ في حديث صحفي (عن مجلة: الثقافة العالمية، الكويت، ع ٧) يبدو فيه وكأنه يستقرئ المشكلة التي تتركز واقعنا الآن، مشكلة التطرف والإرهاب. يقول هوير (ص ١١٩): إن الوسيلة المثلى لدفع المجتمع المفروح عن نفسه هي تدوير الأذهان. وعليه أن يجعل الجميع يفهمون كيف أن هذا المجتمع من الخبرات النادرة التسمية. إنه لمن العسير أن تتصور إلى أي حد يمكن تسميم النفوس بأيديولوجيات بلهذه، مثل تلك التي تقود إلى الإرهاب وإلى أقطع المظالم. فمعظم ضحايا هذه الأعمال أناس أبرياء.

وهذا أمر يدعي بالأسفة للإرهابيين أنفسهم، لأنهم يعتقدون في هذه النظرية الزهوية: يكون الأمر جيدًا بقدر ما تسير الأمور إلى الأسوأ، وهذه النظرية تعطيهم الحق في تكبيد كل أنواع الشرور من أجل تحقيق تقدم الخير! ■

تصوير للفنان : عفت ناجي



(١) ماذا يقصد

ببوبر بالمجتمع المغلق

والمجتمع المفتوح؟

فا

لعل نقطة البدء التي ينبغي أن تبدأ بها هي أن نعرض لهذين المصطلحين. هل هما إبداع خاص ببوبر؟ أم أن هناك من سبقه إلى استخدام هذين المصطلحين؟ وإذا كان هناك من سبقه إلى استخدام هذين المصطلحين، فهل هناك فروق بين استخدام بوبر واستخدام الآخرين لهما؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي تلك الفروق؟

في الواقع أن بوبر أجاب بنفسه عن هذه الأسئلة حين قال: «لقد استخدم مصطلحا المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح لأول مرة، على قدر علمي، عن طريق هنري برجسون في «مبى الدين والأخلاق، ١٩٣٥ وعلى الرغم من الاختلاف الكبير، والذي يرجع بصورة أساسية إلى التناول المختلف لكل مشكلة من مشكلات الفلسفة تقريبا، بين طريقة برجسون في استخدام هذين المصطلحين وطريقتي أن هناك تشابها محددًا أيضًا، فقد وصف برجسون المجتمع المغلق بأنه «مجتمع إنساني لم تمتد إليه أيادي المدنية بعد». والاختلاف الأساسي هو أن المصطلحين الخاصين بي يشيران - إذا جاز هذا التعبير إلى تمييز قائم على العقل، فالمجتمع المغلق يتميز بالاعتقاد في المحرمات القائمة على الشعوذة، بينما المجتمع المفتوح هو أحد المجتمعات الذي تعلم فيه البشر أن يتقنوا تلك المحرمات إلى حد ما. وأن يتخذوا قراراتهم على أساس من سلطة تفكيرهم الخاص بهم. في حين أن برجسون - على الجانب الآخر - لديه نوع من التمييز الديني في الذهن وهذا يفسر السبب في أنه يستطيع أن يطلع على مجتمعه المفتوح بوصفه نتاجا لحس صوفي - Mystical Intui

كارل بوبر بين:



**المجتمع المغلق
والمجتمع المفتوح**

أحمد الصادق

باحث مصري - مدرس الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة الأزهر

tion، ولكن بالنسبة لى فإن الذرعة الصوفية يمكن أن تفسر بوصفها تعبيراً عن تشوق إلى الوحدة المستفدة فى المجتمع المغلق، ومن ثم يمكن أن تفسر بوصفها رد فعل ضد عقلانية المجتمع المفتوح،^(١).

ونلاحظ أن الأمر لم يتوقف على برجسونى فى استخدامه للمجتمع المغلق والمجتمع المفتوح بمعان تتشابه وتختلف مع استخدام بوير لهذين المصطلحين إذ يمكن أن نلاحظ أن هناك تشابها إلى حد ما بمصطلح جراهام والاس G. Wal- lasy عن «المجتمع الكبير» Great Social society، ولكن مصطلحى يشمل أيضا المجتمع الصغير Small society إذا جاز هذا التعبير. المشابه لمجتمع بيريكليس^(٢) فى أثينا، فبينما يكن هناك مجتمع كبير قابل للتفصيل، ربما يكون هذا المجتمع متوقفا ومن ثم مغلقا، فإن هناك أيضا تشابها بين مجتمعى المفتوح وبين المصطلح المستخدم عن طريق وولتر ليهيمان Walter Lippmann بوصفه عنوانا لكتابه المثير للإعجاب إلى حد ما «المجتمع الفضائل» The Good society^(٣).

وسيتضح لنا أكثر فأكثر الفرق بين مجتمع بوير ومجتمعات الفلاسفة الآخرين عن طريق تحليل سمات المجتمع عند بوير نفسه ومن خلال آراء محلى فلسفة بوير، وآراء بوير نفسه، فإذا تسامنا عن أهمية كتاب المجتمع المفتوح وأعدائه، وكذلك عن أهمية كتاب عقم المذهب التاريخى، وهما لكتابتان الأساسيان فى فلسفة العلوم الاجتماعية عند بوير. فسلجند أن بوير يجيبنا بأن كتابيه هذين هما «مجهودى الحربى» The War effort لقد اعتقدت أن الحرية ينبغي أن تصبح المشكلة الأساسية. وخاصة تحت التأثير المجدد

للماركسية، وفكرة التخطيط الواسع النطاق أو الموجه. لذلك فقد قصدت بهذين الكتابين أن أدافع عن الحرية ضد الأفكار الشمولية والملطوية. وأن أحارب ضد أخطار الفراققات التاريخية. فهذان الكتابان، وخاصة المجتمع المفتوح، الذى هو أكثر أهمية بلا شك، ربما ينطبق عليهما الوصف بأنهما كتابان حول فلسفة السياسة^(٤) وتأتى أهمية المجتمع المفتوح وأعدائه من أنه مقدمة نقدية Critical Introduction لفلسفة السياسة والتاريخ. وفحص لبعض مبادئ إعادة البناء الاجتماعى- Social Reconstruction^(٥).

وإذا نظرنا إلى الموضوعات التى يبحثها الكتاب ويحاول أن يؤكد عليها سواء وقف منها موقف الرفض والتفند والتخفيف أم وقف منها موقف التأييد والتعزيز، فإننا نجد أن بوير يذهب إلى أن «المجتمع المفتوح وأعدائه» يرسم صورة لبعض الصعاب التى تواجهه حضارة تهدف إلى الإنسانية والتفهم، وإلى الحرية والمساواة. تلك الحضارة التى لا تزال فى طفولتها والتى تواصل النمو على الرغم من أنها تخضع عن طريق كثير من لقادة العقليين للمجلس للشرى، فهو يحاول أن يبين أن هذه الحضارة لم تنف بصورة كاملة إلى الآن من صدمة ميلادها The Chock of its birth من النظام القبلى أو المجتمع المغلق، مع خضوعه لقوى الشعوذة إلى المجتمع المفتوح الذى يحرق القوى النقدية للإنسان. ويحاول أن يبين أن صدمة الانتقال هذه أحد العوامل التى ساعدت على ظهور هذه الحركات الرجعية Reactionary Movements والتى حاولت ولا تزال تحاول أن تدمر الحضارة وأن تعود بها إلى مرحلة العصب القبلى Tribalism وهو يفترض أن ما نسميه هذه الأيام بالمذهب الشمولى

Totalitarianism يتسمى إلى هذه الحركات التى على الرغم من قدمها، إلا أنها تعتبر حديثة بدرجة مساوية تماما لحضارتنا ذاتها. وهو يحاول بذلك الرسالة أن يصاهم فى فهمنا للمذهب الشمولى، وأهمية الكفاح الدائم ضده. ويحاول أن يبحث أيضا إمكانية تطبيق مناهج العلم النقدية والعقلية على مشكلات المجتمع المفتوح. وهو يحلل مبادئ إعادة البناء الاجتماعى والديمقراطى، مبادئ ما أعبر عنه بالهندسة الاجتماعية الجزئية، فى مقابل الهندسة الاجتماعية البورتوية. وهو يحاول أن يزيل بعض العقبات التى تعوق الفهم العقلى لمشكلات إعادة البناء الاجتماعى. وهو يفعل ذلك عن طريق نقد هذه الفلسفات الاجتماعية المسؤولة عن الضسور الواسع النطاق فى مقابل إمكانات الإصلاح الديمقراطى، وأكثر هذه الفلسفات الرجعية هى تلك التى أطلقت عليها اسم المذهب التاريخى^(٦).

هذا عن تحليل بوير نفسه لكتابه، أما آراء محلى فلسفة بوير، فى الآثار التى خلفتها مؤلفاته نجد أن أحدهم يذهب إلى أن «مؤلف منطق الكشف العلمى، المجتمع المفتوح وأعدائه، عقم المذهب التاريخى تضمينات وتفصيادات، وأصلا مهمة أخرى ومثيرة للجدل، هذا المؤلف معترف به كواحد من أعظم المفكرين متعددى الجوانب، والذين يلسمون بالذقة والنكاه والأمانة فى عصرنا. وهو أيضا مؤلف ذو أثر حقيقى على الرغم من أن معظم تأثير فكره كان إما بطريقة غير مباشرة. أسمى من خلال كتابات تلاميذه المتعلمين على عمله، أو عن طريق رد الفعل.... فقد أنجز ونشر أفكاره فى موضوعات متعددة، المنطق، الإستمولوجيا، الميتافيزيقا، الفيزيقا، المجتمع، علم السياسة، والتاريخ، والملفت للنظر إلى حد بعيد هو أنه لم يتجز كل هذا بطريقة استطرادية أو سطحية، ولكن بطريقة بالغة الذقة ورائعة الوضوح»^(٧).

ويذهب باحث ثانٍ إلى أن كتاب المجتمع المفتوح وأعدائه «مرعان ما أمسى من الأصول للمعاصرة في النظريات السياسية»^(٨) ويذهب ثالث إلى أن كتابات پوپر تسيطر عليها «ثلاث صفات واضحة، فهي جريئة Bold، معقولة sane إنشائها شاملة Thorough. وهي صفات مهمة بصورة خاصة في محيط الفلسفة البريطانية المعاصرة»^(٩) ويستطرد قائلا واصفا الأثر الذي أحدثته كتابات پوپر «لقد نجح في الحصول على صرة مترابطة، متماسكة، قابلة للمناقشة، لعدد من اللجان التي عرضت من قبل» ويذهب رابع إلى أن كتب پوپر «أثرت بصورة فعالة في فكر العشرين سنة الأخيرة» وقد أثبت پوپر بصورة قوية أن المذهب التاريخي منذ بداياته ينتهي إلى نتائج سياسية شمولية»^(١٠) وهذا خامس يقول «لقد قبلت كثيرا من آراء پوپر الآن حتى عن طريق معظم خصومه المبكرين»^(١١) ويذهب سادس إلى «أنه على الرغم من انتقاداتي فإنني معجب أيضا بإصجاب بكتابات پوپر حول المنهج العلمي، وإلى متعاطف تعاطفا تاما مع أهداف قيمه الأساسية»^(١٢) ويذهب سابع إلى أن أفكار پوپر «تمثل التطور الأكثر أهمية في فلسفة القرن العشرين»^(١٣) ولو ظل المرء يسرد آراء من تحدوا عن لفظة پوپر وأثرا لما انتهى وأحتاج إلى مئات الصفحات وهذا إن دل فإنما يدل على مكانة پوپر في مجال الفكر الفلسفي العالمي.

وإذا بدأنا البحث فيما يقصده پوپر بالمجتمع المغلق والمجتمع المفتوح لوجدنا أن المجتمع المغلق The Closed Society بالنسبة لپوپر هو ذلك المجتمع الذي ظل في الوجود إلى حد بعيد من خلال تأثير صورة متحجرة، النظام القبلي وداخله الطبقات الاجتماعية المغلقة

والمحرمات. وبمساعدة الإنسان العاقل يمكن الهروب من هذه القيود، ويوجه مصيره في طريق الأمان والحرية. وقد بدأت عملية التحرر عن طريق الإغريق، ولكنها كانت عملية طويلة وكان ينبغي أن تقهر مرارا وتكرارا تلك العقبات، والأعداء الذين رفع پوپر صوته ضدهم هم مفكرون محددون احتالوا كي يعبروا عن الحكم المسبق، أو مجموعة مهتمة بالصورة للجذابة وأقنعتهم وأعظمهم هو أفلاطون. فـأفلاطون الأفلاطونية تشكل الأساس لنظرة دلتمة ضد الحرية والعقل. والثاني بعد الثورة الفرنسية هو هيجل الذي أعاد الكشف عن هذه الأفكار. إذا جاز هذا للتعبير. وربما يكون قد نذر نفسه ليمثل الحلقة المفقودة بين أفلاطون والصورة الحديثة. للمذهب الشمولي. وقد استمد ماركس نسقه من هيجل. وعلى الرغم من أن پوپر يدرك تماما الإحساس الصادق عند أفلاطون بالعدالة الاجتماعية والحرية الروحية، فإنه قد وجد في نمق ماركس المغالطات القديمة والتي تؤدي حتما إلى نتائج مشنومة»^(١٤).

ويرى پوپر أن «مضارتنا بدأت مع الإغريق وهم الذين بدأوا رحلة الانتقال من النظام القبلي إلى الذرعة الإنسانية»^(١٥) ولا يستغرب پوپر هذا القول على الإغريق، فهم الذين على أيديهم بدأت الحضارة الغربية «وهم الذين بدأوا أعظم كل الثورات، ثورة بدأت بالأمس، إذا جاز هذا التعبير، ومازلنا في مرحلتها الأولية ثورة التحول من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح»^(١٦) ومن السلاط أن الإغريق لم يدركوا أهمية الخطوة التي خطوها في سبيل الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، ذلك لأن «هذه الثورة لم تتم عن عمد، فسقوط للنظام القبلي يرجع إلى الزوار حيث زمن نور السكان بدأ يلتمس

طريقه بين الطبقة الحاكمة لملك الأرض. وقد أشار هذا إلى نهاية النظام القبلي المعنوي. وقد خلق هذا توترا داخل المجتمع المغلق للطبقة الحاكمة. ففي بادئ الأمر ظهر هناك شيء ما شبه بالحل المعنوي لهذه المشكلة. خلق المدن الوليدة. وقد ظهر طابع هذا الحل عن طريق الإجراء السحري في إرسال المستعمرين، ولكن طقوس الاستعمار هذه أخرت فقط هذا السقوط. فإنها قد خلقت أيضا نقاط خطر جديدة حيث أدت إلى الاتصالات الثقافية، وهذه مرة أخرى خلقت خطرا أسوأ، التجارة وطبقة جديدة انشغت في التجارة وصناعة البحر، وقد أدى هذا التطور خلال القرن السادس قبل الميلاد إلى الانحلال الجزئي لطرق الحياة القديمة وأدى أيضا إلى سلسلة من الثورات السياسية، وردود الأفعال. ولم تؤد فقط إلى الاحتفاظ والإبقاء على النظام القبلي عن طريق القوة كما في أسبرطة، ولكن أدت أيضا إلى هذه الثورة الروحية العظيمة، اختراع التفكير الذي كان بداية الإحساس بتوتر الحضارة»^(١٧).

فالانتقال من المجتمع المغلق بسماته الخاصة به وأعرافه وتقاليد وعادته، إلى المجتمع المفتوح بسماته وأعرافه وعادته وتقاليد أيضا لابد وأن يكون له أثر على الحضارة ككل، وقد تمثل هذا الأثر في التوتر وعدم الاستقرار «الذي هو نتيجة مباشرة للمسحمة الناشئة عن سقوط المجتمع المغلق، الصدمة التي لا أشك في أننا لم ننسها حتى يومنا هذا. إن توتر المطالبة بأننا ينبغي أن نكون عقليين أن نعتك بأنفسنا، وتأخذ على عاتقنا مسئولية ضخمه، إنه للتمن الذي ينبغي أن ندفعه لكي نكون بشرا. والتوتر مرتبط بصورة محكمة بمشكلة التوتر بين الطبقات والذي نشأ لأول مرة عن طريق سقوط المجتمع المغلق. فالمجتمع المغلق نفسه لا يعرف هذه المشكلة، على الأقل

بالنسبة لأعضائه الماكمين، فالمعبدية، والطوائف، والحكم الطبيعى هي أشياء طبيعية بمعنى أنها أشياء غير قابلة للمناقشة. ولكن يعقوب المجتمع المغلق يخفى بالتأكيد هذا الشعور بالأمن^(١٨). فقد أدى سقوط المجتمع المغلق إلى توتر وعدم استقرار أصاب الحضارة نتيجة للخطرة التي تغيرت إلى المحرمات فقد كان ينظر إلى تلك المحرمات على أنها أسور لا يشك فى صحتها أو يجب الاقترب من دائرتها. وقد أدى اعتزاز صورة المحرمات من عبودية وحكم طبى، وطبقات منطقة على نفسها إلى تحولات خطيرة أثرت فى إيقاع الحياة الاجتماعية ذاتها، فسقوط المجتمع المغلق وشن الحرب على مشكلات الطبقة والمشكلات الأخرى للمنزلة الاجتماعية يبنى أن يكون له التأثير نفسه على المواطنين كنزاع عالمى خطير وتحطيم لمنزل عالمى قسام على أطفال. وبالطبع فإن هذا النوع من التوتر يبنى أن يكون محسوساً عن طريق الطبقات المتمتع بالامتيازات التى هى الآن مهددة بقوة من هؤلاء الذين وقع عليهم القمع فيما مضى، ولكن حتى هؤلاء أحسوا بعدم الاستقرار فهم أيضاً يقع عليهم الزعب عن طريق سقوط عالمهم الطبيعى. ورغم ذلك فإنهم استمروا فى مواصلته كخاضع، فهم غالباً ما يكونون مقاومين لاستثمار انتصاراتهم على أعدائهم الطبيقيين. فلديهم تراث، الوضع الراهن، أو مستوى أعلى من التدريب، وإحساس بسلطة طبيعية، من جانبهم^(١٩).

لهذا سمة محددة يحم بها المجتمع المغلق وهى نفسها سمة يحم بها النظام القبلى هذه السمة هى "موقفه اللاعقلى من... أو القائم على الشعوة تجاه أعراف الحياة الاجتماعية، والتطابق الصارم مع هذه الأعراف"^(٢٠) ولكن هل

معنى ذلك أن للأنام القبلى فى نظر بوبر هو نظام جامد لا تحدث فيه تغيرات تذكر حتى فى تلك الأعراف التى تسود الحياة الاجتماعية؟ إن بوبر يرى على هذا السؤال بقره "حينما أتحدث عن صرامة النظام الطبيقى لا أعنى أنه لا تغيرات يمكن أن تحدث فى طريق الحياة القبلية، ولكن بالأحرى أعنى أن التغيرات النادرة نسبياً تتخذ طابع التحولات العقائدية أو طابع التمهيد للمحرمات الجديدة القائمة على الشعوة. هذه للتغيرات لم تقم على محاولة عقلية كاملة لتحسين الظروف الاجتماعية"^(٢١) وهكذا فإن المحرمات التى تسود القبيلة وهى التى تنظم وتسيطر بصورة صارمة على أوجه نشاط الحياة الاجتماعية السائدة فى النظام القبلى. وبالتالي فإن المشكلة الأساسية التى تواجه النظام القبلى تكون فى صميمها مشكلة خلقية وليس هناك مشكلة فى طريقة حلها لأن المحرمات فى القبيلة هى التى تكفل بذلك فالفرد "إن يجد نفسه فى وضع شك كيف ينبغي عليه أن يتصرف. فالطريقة الصحيحة هى دائماً طريقة محددة. ورغم ذلك فينبغى دائماً أن يتم التخطى على الصعوبات من خلال اتباع المحرمات. فقد حددت عن طريق المحرمات؛ عن طريق النظم القبلية القائمة على الشعوة التى لا يمكن أن تصبح أشياء للبحث النقدي"^(٢٢) ويوجه بوبر أنظارنا إلى نقطة مهمة فى ذلك التحليل السوسيولوجى لسمات المجتمع المغلق إذ إنه يرى أن الخطأ الذى حدث بين المحرمات التى صنعها الإنسان بنفسه وبين قوانين الطبيعة الصارمة هو الذى أدى إلى هذا التشوش وتلك الأخطاء السائدة فى المجتمع القبلى المغلق "دخلى هيراقليطس لم يميز بين القوانين الطبيعية للحياة القبلية، وقوانين الطبيعة تمريزاً واضحاً... فكلاماً أخذ الطابع نفسه القائم على الشعوة، فالنظم المبلية على

التراث القبلى الجمعى لم تترك مكاناً للمسؤولية الشخصية - Personal responsibility فالمحرمات التى أقامت شكلاً ما للمسؤولية الجماعية - Group responsibility ربما تكون الذخيرة لما نسميه بالمسؤولية الشخصية ولكنها تختلف بصورة أساسية عنها. فهذه المحرمات لم تقم على مبدأ تفسير مغفل ولكن أقيمت على فكرة قائمة على الشعوة لاسترضاء قوى القدر، ومن المعروف أن كثيراً من هذه المحرمات مازالت على قيد الحياة، ومازالت طرق الحياة الخاصة بنا مليئة بالمحرمات، محرمات الطعام ومحرمات خاصة بقواعد السلوك ومحرمات أخرى كثيرة^(٢٣) فإذا كان الخطأ الذى وقع فيه المجتمع المغلق هو التوحيد بين المحرمات التى صنعها الإنسان بنفسه وبين تلك المحرمات التى أقامتها الطبيعة بسبب القوانين الخاصة بها ولا دخل للإنسان فيها ولا سلطان له عليها "فأحدى السمات المميزة للموقف القائم على الشعوة للقبيلة البدائية أو المجتمع المغلق أنها تعيش فى دائرة سحرية من المحرمات الثابتة، والقوانين والأعراف التى يعتقد أنها أمر مختم، كطولوع الشمس، أو كدورة الفصول، وأطرادات الطبيعة الواضحة المتشابهة"^(٢٤).

وإذا كان الإفريق هم أول من بدؤوا رحلة الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح فقد كانت هذه الرحلة عن طريق إخضاع الفلسفة. كما يؤكد بوبر ذلك "فإخضاع الفلسفة نفسه يمكن أن يفسر على أنه رد فعل لسقوط المجتمع المغلق ومعتقداته القائمة على الشعوة، فالفلسفة محاولة لرحل الإيمان العقلى محل الإيمان القائم على الشعوة ذلك الإيمان المفقود"^(٢٥) وقد راصلت

المسيحية ما بدأه الإغريق من رحلة الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، فقد كانت الديانة المسيحية احتجاجاً ضد ما يمكن أن يسمى بأنه **الافلاطونية اليهودية** - Jewish Platonism بمعناها الواسع، الثالوثية المجرى للإله وكلهته. وكانت بالتأكيد احتجاجاً ضد القبلية اليهودية وضد محرمانها القبلية العقيمة والصارمة، وضد الاقتصاد القبلى الذى عبر عن نفسه، على سبيل المثال، فى عقيدة الشعب المختار، أعنى فى تفسير الإله باعتباره **إلهاً قبطياً**. هذا التأكيد على القوانين القبلية والوحدة القبلية يبدو أنه صفة مميزة لمجتمع قبلى بدائى، كمشاهدة نائمة لإحياء وإيقاف الأشكال القديمة للحياة القبلية، وفى حالة الشعب اليهودى، يبدو أن هذا المذهب قد تأصل كرد فعل لتأثير الإمبراطورية الباباوية على الحياة اليهودية القبلية،^(١٦) وقد كانت هناك حركة أخرى ساعدت على الانتقال من **المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح** وساعدت أيضاً على تفكك العصبية القبلية لدى اليهود - بجانب حركة الديانة **المسيحية** - وأدت إلى ظهور أفكار إنسانية مشابهة لما فعله الجيل العظيم فى الحضارة الإغريقية وذلك حينما دمر الرومان الاستقلال اليهودى تدميراً تاماً. فقد أفضت هذه الحركة إلى انقسام عميق وجديد بين هذين الحليين للمكتنين، العودة إلى القبلية كما تمثلها اليهود التقليديون، والمذهب الإنسانى لطائفة الجديدة للمسيحيين، والذي قبل البرابرة أو غير اليهود بالإضافة إلى العبيد،^(١٧).

(٢) تطور المجتمع

بين قوانين الطبيعة

وقوانين الإنسان:

فلما إن المجتمع المغلق يتسم بقيامه على العصبية القبلية، تلك العصبية التى تقوم على مجموعة من المحرمات التى لا

يحق لأفراد المجتمع تناولها بالنقد أو المناقشة. وتختلط فى المجتمع المغلق - القوانين التى فرضتها الطبيعة كدورة وتتابع الفصول وأطراد الطبيعة بالقوانين التى فرضها الإنسان على نفسه. فلم يفرق بين قانون لا قبل له به ولا سلطان له عليه وبين القانون الذى أمته ظروفي اجتماعية محددة وقابل لأن يتغير فى ظروف أخرى. وقلنا إن المجتمع المفتوح هو ذلك المجتمع الذى بدأ أفرادهم ينظرون فى أمر تلك المحرمات ويتناولونها بالنقد والبحث والمناقشة، ويفرقون بين قوانين أمته الطبيعية وقوانين أخرى أملاها الإنسان على نفسه.

فموضوع التقابل بين الطبيعة من جهة، والتقاليد من جهة أخرى، هو موضوع قديم قدم الإنسان نفسه، وقد ثار جدال حول هذه القوانين أى مسابرة لقوانين الآلهة لم لا وتوجد براهين عديدة تقطع بانتشار الجدل بين الأثينيين فى القرن الخامس حول موضوع الطبيعة فى مقابل التقاليد،^(١٨) ويسوق - سبيان - مثالاً على ذلك الجدل من الأدب الإغريقى حينما عالج فلان «موضوع الصراع بين الواجب حيال القوانين البشرى، والواجب حيال القوانين الإلهى. فعندما اتهمت أنتيجون بخرق القانون حين أدت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها أجابته الملك كليون Creon بقولها «حقاً إن هذه القوانين لم يأمر بها زيوس Zeus ولا العدالة الجالسة على العرش مع الآلهة، لم تأمر بهذه القوانين التى صنمها البشر ولست أدري كيف تستطيع أبها الرجل الفانى أن تلغى قوانين السماء الخالدة غير المكتوبة ونعتب بها وأنتى لم تولد لليوم أو بالأمس، ولتلى لا تغى يوماً ولا يعرف فى أى يوم انتهت»^(١٩) وقد استخدم هذا التشبيه بين الطبيعة والقوانين السماوية. وذلك التضاد بين ما جرت به التقاليد فى نقد المساوىء،

ولعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى ومثال ذلك استخدام **يوريبيدس** Euripides أيضاً لهذا التعارض السالف الذكر فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للزريق وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك. فقال: «إن هناك أمراً واحداً يجب المار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك شيء، لكل منهم يحمل روحاً سليمة، كما قال أبنا: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل»^(٢٠).

وقد عرف الإغريق كثيراً من الفلاسفة الذين شككوا فى الاحتكام إلى الحق الطبيعى لصحة الفوارق الاجتماعية، وفى الوقت نفسه دافعوا عن المجتمع المفتوح وكانوا رجال هذا المجتمع «فندسب إلى الخطيب **ألفيداماس** Alcidas القول بأن الله قد خلق الناس أحراراً ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبداً وهناك أيضاً **أنطيلخون السوفسطائى** Antiphon الذى صدم شعور المحافظين بإنكار وجود أى فارق طبعى بين الإغريق والبرابرة، وهو يؤكد فى حزم وموضوع أن القانون هو مجرد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضاداً للطبيعة، ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هى أن يحترم المرء القانون أمام الناس، فإن لم يجد رغباً اتبع الطبيعة التى تحب أن يعمل الشخص فى تصرفاته لمصلحته الخاصة ولا منكر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك: وهو أمر لا يحسن أن يكون مصابة رأى. أما معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها، إن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة. وإن الأشخاص الذين يتقصصهم الاعتداد بأنفسهم يخسرون غالباً

أكثر مما يكسبون. وإن العدالة بالصورة التي يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يحتلون بها. إذ إنها لا تمنع وقوع الضرر، ولا تصلحه بعد وقوعه^(٣١)، وهكذا رفع أنطيوخ من القانون الوضعي كل صور القداسة التي ينظر بها البعض إلى هذا القانون وكان مبرراً بقدم المجتمع المفتوح.

وإذا نظرنا إلى الجهد الذي تمت عبر التاريخ لفصل قوانين الطبيعة عن قوانين المجتمع لوجدنا أن هذه الجهود لم تنقطع على الرغم من العثرات التي تعترض طريقها، وإذا كان بعضهم يرى أن أفسلاطون هو أول من بحث الظاهرة الاجتماعية بحثاً علمياً فإن **بوبر** ينكر هذا. على الرغم من أن **بوبر** يثني على جهوده في هذا المجال، فلم يكن أفسلاطون هو أول من بدأ العمل في الظاهرة الاجتماعية بروح البحث، فبدلية العلم الاجتماعي تمتد على الأقل إلى ميلاد «**بروتاجوراس**»، أول المفكرين العظام الذين يسمون أنفسهم **بالفلسفانيين**. وقد تميز بالتمييز بين عنصرين مختلفين في بنية الإنسان، ببنية الطبيعية، وبنية الاجتماعية، وهو تمييز من الصعب أن نلهمه أو ندركه كما يستدل من أنه حتى الآن لم يستقر بوضوح في أذهاننا. فقد كانت مجالاً لذلك منذ عصر **بروتاجوراس**، وبيوتان معظماً لديه رغبة قوية كي يسلّم بخصوصيات البنية الاجتماعية كما لو كانت هذه الخصوصيات طبيعية^(٣٢)، **فبروتاجوراس** هو أول من ميز بين بنية الإنسان الطبيعية وبنية الاجتماعية والتي يصعب على كثيرين منا فهم ذلك التمييز وإدراكه فكثير منا يعبرون البنية الطبيعية والاجتماعية وكأنهما شيء واحد، ولكن **بوبر** بطلانها. إذ أربنا أن نسرّع الخطى تجاه المجتمع المفتوح. وبالتمييز بين نوعين من القوانين «أولاً القوانين

الطبيعية natural laws أو قوانين الطبيعة، أو القوانين الثابتة، مثل قوانين الحركة الظاهرة للشمس، أو قوانين الجاذبية، ثانياً القوانين المعيارية norma-tive laws أو القياسية أو قواعد السلوك أعلى القوانين التي تحرم أو تطلب بطرق محددة للسلوك أو إجراءات محددة، وأسئلة على هذه القوانين هي قوانين الدستور الأثيني أو القوانين المتحققة والمناسبة لانتخاب أعضاء البرلمان أو الوصايا المشرية the command-ments وأعتقد أن التمييز بين القوانين الطبيعية والمعيارية هو شيء أساسي، وأعتقد أن الجهود المختلفة لسد الفجوة كانت غير ناجحة تماماً^(٣٣)، ويرفض **بوبر** أن يفعل - كما يفعل غيره - يطبق مصطلح القوانين الطبيعية على قواعد السلوك التي هي من صنع الإنسان، فمن السهل للحدث عن حقوق طبيعية، وقواعد طبيعية حينما نتحدث عن القوانين المعيارية، وهذا الرضا من قبل **بوبر** إنما يرجع إلى أنه يرفض أية محاولة تحل من قوانين المجتمع وكأنها قوانين طبيعية محرمة لا ينبغي المساس بها كما كان يفعل أنصار المجتمع المغلق في القبائل القديمة حيث يرون أن هناك عديداً من الصعوبات والقواعد السلوكية الأخلاقية التي يجعلونها طبيعية لا مفر من الأخذ بها، ولكنه في الوقت نفسه يقبل أن نتحدث عن حقوق طبيعية - في المجتمع كحق المرأة في الحرية والتعليم مثلا.

وإذا بدأنا في البحث عن كيفية تطور الاختلاف بين القوانين الطبيعية والمعيارية نجد أن **بوبر** يرى أن هناك خطوتين رئيسيتين تتخللهما ثلاث خطوات متوسطة في رحلة التمييز بين قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع، ومن ثم في رحلة الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح ويمكن أن

توصف نقطة البداية بأنها واحدة ساذجة a naive monism ويمكن القول بأنها السليمة المميز للمجتمع المغلق. والخطوة الأخيرة والتي أصفها بأنها الثنائية القديمة critical dualism أو مذهب الموازنة النقدية critical conventionalism وهي السليمة المميز للمجتمع المفتوح. والحقيقة أنه مازال هناك عديد بحارلون أن يجنبوا الإقدام على هذه الخطوة وربما تتخذ كشاهد على أننا مازلنا في مرحلة متوسطة من التحول من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح^(٣٤)، فماذا يعنى **بوبر** بهذين المصطلحين؟ وما هي السمات المميزة لكل منهما؟

إذا نظرنا إلى الواحدية الساذجة عند **بوبر** وجدنا أنه يقصد بها تلك المرحلة التي «لم يتم فيها حتى الآن التمييز بين القوانين الطبيعية والمعيارية، فالتجارب البغيضة هي الوسائل التي عن طريقها يتعلم الإنسان أن يكيف نفسه مع بيئته، فلا يحدث تمييز بين العقوبات المفروضة بواسطة رجال آخرين إذا انتهك شيء محظور بصورة معيارية وبين الخبرات البغيضة المولدة في البنية الطبيعية، ونحن نميز أيضاً خلال هذه المرحلة بين إمكانيةين، واحدة يمكن أن توصف بأنها المذهب الطبيعي الساذج - a naive naturalism في هذه المرحلة - واعتقد أن الاطردات، «سواء كانت طبيعية أم موضوعية، هي اطردات فوق إمكانية أي تغيير مهما كان. ولكني أعتقد أن هذه المرحلة هي إمكانية مجردة فقط ومن المحتمل ألا ندركها. والمرحلة الأكثر أهمية هي التي يمكن أن توصف بأنها مذهب الموازنة الساذجة والتي اختبرت فيها الاطردات الطبيعية والمعيارية كتجوير عن، ومتوقفة على قرارات البشر أشباه أو أنصاف الآلهة. وفي هذه المرحلة أيضاً تبدو القوانين الطبيعية تحت ظروف استثنائية معينة كمفحاح

للتحولات، وذلك بمساعدة الممارسات السحرية التي يأتى بها البشر أحياناً. وبإدراك الطرادات الطبيعية، والتي تدعمها العقوبات، وكأنها إشارات معيارية، وهذه اللقطة وضحتها هيراقليطس تماماً حين قال «إن الشمس لا تتجاوز مداراتها، ولو أنها فعلت ذلك، فإن آلهة القدر، وريات العدالة، سيعرفون كيف يكشفون ذلك»^(٢٥) فمرحلة الواحدية الساذجة لا يتم فيها التمييز بين قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع، ثم يتطور الأمر شيئاً ما، فحكتن هناك المرحلة الطبيعية الساذجة التي تكون فيها إمكانية تغيير الطرادات الطبيعية أو للمجتمع صعبة جداً، وكذلك تكون هناك مرحلة الموازنة الساذجة والتي تبدو فيها قوانين الطبيعة كحوادث يتخذها أشباه وأنصاف الآلهة كمفتاح للتحويلات، وتقدم بالسحر الذي يزايله هؤلاء.

ونلاحظ أن تعظم المذهب القسبى السحري مرتبط ارتباطاً تاماً بإدراك أن المحرمات تختلف باختلاف القبائل فحليماً بنظر أفراد القبائل فى أن ما هو محرم فى قبيلة مباح فى قبيلة أخرى، وما هو مباح فى قبيلة يحدونه محرم فى قبيلة أخرى، عندئذ يدرك البشر أن هذه المحرمات مفروضة عن طريق الإنسان نفسه ومفدزة بواسطة لا بواسطة الآلهة وقد نشط هذا الإدراك عندما لوحظ أن القوانين عدلت عن طريق المشرعين البشر، ليس فقط عن طريق المشرعين كصولون، ولكن أيضاً عن طريق القوانين التي شرعت ونفذت عن طريق عامة الناس فى المدن الديمقراطية، ويمكن أن نرى هذه الخبرات إلى تمييز مقصود بين القوانين المعيارية المفروضة من قبل الإنسان أو المواضعات conventions والطرادات الطبيعية التي تكون فوق نطاق سلطانه. وعندما يفهم هذا التمييز بوضوح عندئذ يمكن أن تصف الوضع

الذي وصلنا إليه بالدائنية النقدية، أو مذهب المواضع النقدية وتطعن هذه الدائنية للوقائع والقواعد - فى تطور الفلسفة اليونانية - عن نفسها بلغة التقابل بين الطبيعة والمواضع^(٢٦).

وإذا انتقلنا مع بوبر إلى الخطوة الأخيرة التي تتميز فيها قوانين الطبيعة عن قوانين المجتمع تلك الخطوة التي سميها بالدائنية النقدية والتي يؤمن بها بوبر فما هى الأسس التي تقوم عليها هذه الخطوة؟ يقول بوبر موضحاً هذه اللقطة، وفى الوقت نفسه موضحاً أسس الدائنية النقدية: «أولا نحن لا نعتقد أن الدائنية النقدية تتضمن نظرية عن الأصل التاريخي لمعايير السلوك، فليس لديها شيء تفعله مع التأكيد للتاريخي بأن معايير السلوك نظمت وقدمت فى المقام الأول بصورة وأبعده عن طريق الإنسان بدلا من أن نكتشف بواسطة لتكون سهلة هناك متى كان قادراً لأول مرة على أن يكشف أى شيء من هذا النوع. وهى لذلك ليس لديها شيء تفعله مع التأكيد على أن معايير السلوك نشأت عن طريق الإنسان وليس عن طريق الله. ولا تستخف بأهمية القوانين المعيارية. فأصغر الفلاسفة بمذهب المواضع ليس لديه أى شيء يفعله، حيث إنه قال: مذهب المواضع، أعلى، يؤمن أنها من صنع الإنسان. وهى بداهة على ذلك تمكينة ليس إلا arbitrary^(٢٧) وتؤكد الدائنية النقدية بأن معايير السلوك والقوانين المعيارية يمكن أن تصنع وتغير عن طريق الإنسان وبصورة خاصة عن طريق قرار أو مواضع لإطاعة تلك المعايير أو لتغيير تلك القوانين، وبما على ذلك فإن الإنسان هو المسؤول أخلاقياً عن تلك المعايير أو القوانين. ربما ليس من أجل المعايير التي يكتشفها لتوجد فى المجتمع حينما بدأ يفكر فيها لأول مرة، ولكن من أجل المعايير التي استعد لأن يجيزها ذات مرة، وجد أنه يستطيع أن

يفعل شيئاً ما ليغير تلك المعايير، فتكون معايير السلوك من صنع الإنسان بالمعنى الذي يلغى أن تعتبر أى إنسان مسئولاً عنهم سوى أنفسهم وليست الطبيعة والله، فهمنا أن تدخل التحسينات عليها بقدر ما نستطيع^(٢٨).

فالدائنية النقدية عند بوبر تجعل من الإنسان سيداً لقراره فى هذا التكون بعيداً عن أى سلطة يمكن أن تتدخل فى هذا القرار. فذلك الدائنية تلحن عن المسؤولية التي حملها الإنسان تجاه هذا التكون والخاصة بأنه المسئول أخلاقياً عن كل أفعاله وقراراته. فهو يبدلها ويغير منها ويدخل عليها التحسينات دون أى تدخل من أى سلطة خارجية عنه. وعن طريق القول بأن بعض أنظمة القوانين يمكن أن يدخل عليها التحسين وأن بعض القوانين يمكن أن تكون أفضل من أخرى يقتضى منا بالآخرى أن نقارن القوانين المعيارية الموجودة أو النظم الاجتماعية ببعض قواعد السلوك المعيارية التي قررنا أن تكون جذرية بأن ندرج، ولكن حتى هذه المعايير من صلتها بمعنى أن قرارنا لصالح تلك المعايير هو قرارنا الخاص بنا، وأنها بمفردها تتحمل المسؤولية بالنسبة لاختيار تلك القوانين. فالمعايير لا توجد فى الطبيعة. والطبيعة تتكون من وقائع وإطرادات، وهى فى ذاتها ليست أخلاقية ولا لا أخلاقية فنحن الذين نفرض معاييرنا على الطبيعة، ونحن بهذه الطريقة الذين نقدم الأخلاق إلى العالم الطبيعي، فعلى الرغم من أننا جزء من هذا العالم، فنحن متوجهات للطبيعة، ولكن الطبيعة أنتجتنا بالإضافة إلى قوانا فى تغيير العالم وفى التوقع والتخطيط من أجل المستقبل. وفى صنع القرارات بعيدة الأثر من أجل ما نحن مسئولون عنه أخلاقياً. وإلى الآن، فالمسؤولية، والقرارات تدخل إلى عالم الطبيعة من خلالنا فقط^(٢٩).

إن القول بأن الإنسان هو الذى فرض معايير على الطبيعة، على الرغم من أن الطبيعة تنتجها أيضا، تؤدي إلى موقف يبنى أن نفهمه فيها تاما إذ يبنى علينا أن ندرك أن هذه القرارات لا يمكن أن تنشأ عن وقائع facts أو تمبيراً عن وقائع على الرغم من أن هذه القرارات تخلص بوقائع. فمثلا لكى نعارض الرق، لا يعتمد القرار على أن كل البشر ولدوا أحراراً ومتساوين. وأن ليس هناك إنسان ولد في العبودية لأنه حتى إذا كان كل البشر ولدوا أحراراً ربما يحاول البعض أن يلقبهم في العبودية وحتى إذا كان كل البشر ولدوا في العبودية فكثير منا يطلب التخلص من هذه العبودية. بهذه الطريقة، وبصورة عملية فإن كل وقائع الحياة الاجتماعية تجيز قرارات مختلفة كثيرة، على سبيل المثال، إننا نترك الأشياء كما هي أو أن نقوم بتغييرها^(١٤).

ولكن ألا يشير القول بأن معايير السلوك هي من صنع الإنسان، وأن المتولية عن هذه المعايير هي مسئوليتنا نحن، ألا يشير هذا سوء فهم لدى البعض بحيث يؤدي إلى خلط بين الأمور التي تقتضى التسليم فيها بدور الإنسان والتي لا سلطان للإنسان عليها؟ في الحقيقة أن بوير يعترف بسوء الفهم هذا، ويرجع ذلك إلى الاعتقاد بأن المواضع تتطوى بداهة على تحكم، وأتينا لو كنا أحراراً في اختيار أى نسق لمعايير السلوك نرغب فيه، عندئذ فإن نسقاً واحداً هو صانع تماماً كأي نسق آخر. ويبنى أن نعلم بفكرة أن معايير السلوك هي من المواضع أو مزيفة وتدل على أنه يوجد عنصر معين للتحكم يتضمنها أعني أنه ربما توجد أنساق مختلفة من المعايير التي تكون موجودة وليس هناك أثر للاختيار، حقيقة أكد عليها برتاجوراس في حينها، ولكن الاصطناعية بلا وسائل تطوى على تحكم كامل full arbitrary على سبيل

المثال الحساب الرياضى أو السيمفونيات أو المسرحيات هي اصطناعية بصورة بالغة. وعلاوة على ذلك فلا يلزم بالضرورة أن حساباً واحداً أو سيمفونية أو مسرحية تكون صالحة تماماً أكثر من غيرها فالإنسان يبتكر المراحل الجديدة للموسيقى، للشعر، للعلم، والأعظم أهمية من هذه الأشياء هو عالم المطالب الأخلاقية بالمساواة والحرية وبمساعدة الضعيف، وعند مقارنة مجال الأخلاق بمجال الموسيقى أو للرياضيات فأننا لا أرغب أن نسمع أن هذه التشابهات تصل إلى حد بعيد، فهناك بصورة خاصة اختلاف كبير بين القرارات الأخلاقية والقرارات في مجال الفن، القرارات الأخلاقية العديدة تشمل على حياة وموت الناس الآخرين. القرارات في مجال الفن أقل إلحاحاً وأهمية تقريباً. ولذلك فإن الأكثر تصليلاً أن نقول إن إنساناً يقرر قراراً ضد العبودية، ربما يقضى بحكم ضد صورة معينة للموسيقى والأدب ونقول إن القرارات الأخلاقية هي مسائل خالصة للذوق ولا تكون مجرد قرارات عن كيف نجعل العالم أكثر جمالاً أو عن وسائل الترف الأخرى لهذا النوع. فهي قرارات أعظم إلحاحاً تقريباً. فمقارنتنا تهف فقط إلى أن ندين أنها متروكة لنا لا يتضمن أنها تحكمية تماماً. الفكرة هي أن معايير السلوك هي من صنع الإنسان^(١٥).

ويتنقل بنا بوير إلى موضوع يتصل إتصلاً مباشراً بقوانين المجتمع التي صنعها الإنسان. فقد ذهب البعض إلى أنه ما دامت قراراتنا من صنعنا نحن فما هو دور الدين أو العقيدة في ذلك؟ أى أنهم جعلوا من هذه الفكرة، ومن الذين يتبنونها، فكرة مضادة للدين، وأعداء للدين، ويذهب بوير إلى أن هذه الفكرة هي هجوم على صور معينة من الدين، أعني دين السلامة العمياء - Blind author-

ity. هجوم على السحر ومذهب التحريم. إلا أننا لا نعتقد أنها معارضة بأية حال لأية عقيدة أسست على المسئولية الشخصية وحرية الضمير^(١٦) فبوير لا يهاجم الدين في حشد ذاته - بل يهاجم صوراً معينة حرلها رجال الدين وقالوا إنها هي العقيدة ذاتها - ويقصد بوير بذلك الديانة المسيحية فهي ديانة تقوم على التسامح والمساواة والأخوة، وفسدت كذلك في الدول الديمقراطية الغربية، ولكن بعض رجال الدين شوهوا تلك الصورة وجعلوا من أنفسهم أوصياء على البشر فكان هناك ما يعرف بمحاكم التفتيش.

ونلينا على أن بوير لا يهاجم الدين في حد ذاته. بل يهاجم الصور المشوهة للعقيدة أنه يذهب إلى حد القول بأنني لا أسمع بأن نعتقد في قولدين أخلاقية من صنع الإنسان تتعارض مع الفكرة الدينية بأن تلك القوانين رهبنت لنا من طريق الله. كل المبادئ الأخلاقية بدأت تاريخياً وبلا شك من الدين^(١٧)، ولكن كمسادة بوير الذي لا يحاول أن يبحث تاريخياً نشأة المشكلة ويترك المشكلة نفسها، فهو لا يبحث عن كان هو المشرع الأول. ولكنه يبحث في المشكلة القائمة الآن. فما دامت القرارات من صنع الإنسان نفسه، وتقبلها عن مصدرها الأول. الذي هو الدين - فإن بوير يؤكد بناءً على ذلك على أننا، ونحن بفردنا - المسئولون عن إقرار أو رفض بعض القوانين الأخلاقية المقترحة. ونحن الذين يبنى أن نميز بين الأنبياء العقائتيين والأنبياء المزيفين. فكل أنواع معايير السلوك تستحق أن تكون مطاة من قبل الله. فلو أنك قبلت الأخلاق المسيحية الخاصة بالمساواة والتسامح اللبدي وحرية الضمير بسبب إذعائها أنها تقوم على السلطة الإلهية، عندئذ فإنك قد أمنت قبولك على أساس ضعيف. لأن كثيراً ما يدعى أن

للامساواة هي إرادة الله. وإنما ينبغي ألا تنساح مع المتشككين. وعلى أية حال لو أنك سلمت بالأخلاق المسيحية ليس لأنك أمرت أن تفعل ذلك ولكن بسبب أنك مقتنع بأن هذا هو القرار الصحيح الذي ينبغي أن يتخذ، عندئذ فإنك أنت الذي قررت. إن إصراري على أننا نصنع القرارات ونحمل المسؤولية لا ينبغي أن أن تساعدنا العقيدة أو تلهمنا المعتقدات، أو النقود الحسنة. ولا تستلزم أن صنع القرارات الأخلاقية هو مجرد عملية طبيعية أعنى نظاما للمعلومات التكنولوجية Physico-chemical إن الثنائي التقدي الأول هو بروتاجوراس والذي قال بأن الطبيعة لا تعرف بالفعل معايير السلوك. وأن التمهيد للمعايير ناشئ عن الإنسان، الأكثر أهمية للإجازات البشرية وهكذا فإنه اعتبر النظم والمواضعات هي التي رفعت الإنسان فوق البهائم. ولكن على الرغم من تأكيدهم على أن الإنسان يخلق معايير السلوك. وأن الإنسان هو الذي يكون مقاساً لكل شيء. فقد اعتقد أن الإنسان يستطيع أن يبتكر معايير السلوك بمساعدة خارقة للطبيعة فقط Supemat-ural. وقال إن معايير السلوك ركبت على للحالة الطبيعية أو الأصلية للأمر عن طريق الإنسان وذلك بمساعدة زيوس⁽⁴⁴⁾.

ويضرب لنا بوبر مثالاً على الانزلام الشخصي من قبل الفرد بمعايير السلوك، دون النظر إلى سلطة تفرض عليه ذلك، إلا سلطة ضميره، الذي اعتقد بصحة ما فعله والذي -شعر بالنظم عن طريق ضميره، وأيضا عن طريق اعتقاداته الدينية، ليرتاب في كل سلطة، والذي بحث عن معايير السلوك التي كان يأمل في تحقيق العدالة عن طريقها⁽⁴⁵⁾.

ويؤكد بوبر على أهمية استقلال الأخلاق عن العقيدة، وعلى أهمية الثنائية النقدية التي تميز بين قوانين الطبيعة

وقوانين المجتمع، ولا يعني هذا انفصال أحدهما عن الآخر. بل يذهب بوبر على الرغم من اعترافه باستقلال الأخلاق عن مشكلة العقيدة - إلى استقلال الأخلاق ومنسجم مع ضروري لأية عقيدة تحترم الصميم الفردي. ولذلك فغيبا يتحقق بخائفة الرقائع والقرارات أو عقيدة استقلال الأخلاق، فقد أودعا بروتاجوراس وسقراط مذ البداية. وأعتقد أنه لا مفر منها لفهم متعل أبولتنا الاجتماعية. ولكن هذا بالطبع لا يعني أن كل القوانين الاجتماعية - أعلى كل إرادات حياتنا الاجتماعية هي معيارية وفرض إنساني بل على العكس هناك قوانين طبيعية مهمة للحياة الاجتماعية أيضا. ولذلك فإن مصطلح القوانين السوسيولوجية sociological laws يندر ملائمة. ذلك أننا في الحياة الاجتماعية نتقابل مع كل من الدوعين من القوانين الطبيعية والمعيارية ومن المهم أن نميز بينهما بوضوح⁽⁴⁶⁾.

وعلى الرغم من أن بوبر رفض قوانين التطور التي اهتم بها أنصار المذهب التاريخي، ولا يعتقد في قوانين الطبيعة البشرية التي ترجع كل تصرفاتنا إلى علم النفس باعتباره الأساس لكل العلوم الاجتماعية. على الرغم من هذا، فإن بوبر يقبل بوجود قوانين اجتماعية، بل ويربط بين القوانين الاجتماعية والهندسة الميكانيكية، وذلك فيما يتعلق بوظيفة النظم الاجتماعية، وتلعب هذه القوانين دوراً في حياتنا الاجتماعية، مماثل الدور المألوف في الهندسة الميكانيكية عن طريق مبدأ الرافعة لأن النظم مثل الروافع تكون مطلوبة لو أردنا أن نتجاز أي شيء يتجاوز قوة عضلاتنا مثل، الآلات. فالنظم تصانف قوتنا للخير والشر، ومثل الآلات، فعظم النظم تحتاج إلى المراقبة الذكية عن طريق إنسان ما يفهم طريقتهم في الأداء. أننا

لا نستطيع أن نشيد تلك النظم بالدرجة التي تمكنها من أن تعمل بصورة أوتوماتيكية تماما. علاوة على ذلك فتركيب تلك النظم يحتاج إلى معرفة ما بالامراتادات الاجتماعية التي تفرض القيود على ما يمكن أن يحقق عن طريق النظم، هذه القيود تكون مماثلة إلى حد ما، مثلاً، لقانون بقاء الطاقة - Conserva-tive of energy والتي تعادل التصريح بأننا لا نستطيع أن نشيد آلة متحركة طوال الوقت. إلا أن النظم صممت بصورة أساسية عن طريق إقامة قواعد محددة، وصممت بهدف محدد في العقل، حتى الحركات الميكانيكية صنعت. إذا جاز هذا التعبير - ليس فقط من الحديد. ولكن عن طريق اتحاد الحديد مع معايير للسلك، أعلى عن طريق تحول الأشياء الفيزيائية ولكن بمعايير محددة، أعنى، خططهم وتصميمهم⁽⁴⁷⁾.

ولكن هل تم الانتقال من الواحدة الساذجة التي تميز للمجتمع المغلق، إلى الثنائية النقدية التي تميز المجتمع المفتوح بصورة مفاجئة؟ قلنا من قبل إن بوبر يرى أن هناك ثلاث مراحل متوسطة في مرحلة الانتقال هذه وهذه المراحل كما وصفها بوبر هي:

أولاً - المذهب الطبيعي البيولوجي bio-logical naturalism.

ثانياً - المذهب الرضعي الأخلاقي أو القانوني ethical or juridical positivism.

ثالثاً - المذهب الطبيعي الروحي أو النفسي Psychological or spiritual naturalism⁽⁴⁸⁾.

ومن الملاحظ أن هذه المراحل الثلاث المتوسطة كانت تختلط فيها عملية التمييز بين قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع تارة، وتارة أخرى يتم فيها الدفاع عن آراء معارضة كما يذهب إلى

ذلك بوير، فقد استخدمت هذه المواقف من أجل الدفاع عن الآراء الأخلاقية ومن المهم أن كل هذه المواقف استخدمت من أجل الدفاع عن الآراء الأخلاقية المتعارضة إلى حد بعيد، وبصورة خاصة للدفاع عن تأليه السلطة، والدفاع عن حقوق الضعيف،^(٤٩).

قما هي السمات العامة لهذه المراحل الثلاث وكيف تتميز كل مرحلة من المرحلة السابقة عليها؟

إن المذهب الطبيعي البيولوجي، أو بأكثر دقة الصورة البيولوجية للمذهب الطبيعي الأخلاقي هي النظرية التي على الرغم من التعاليم الأخلاقية وقوانين الدول هي قوانين تحكمية، فإن هناك بعض القوانين الثابتة الخالدة للطبيعة والتي نستطيع أن نشق منها معايير للسلوك، عادت الطعام، أعلى، عدد الوجبات، نوعية الطعام المتناول هي مثال لحكم التقاليد. وربما يبرهن الفخال بالمذهب الطبيعي البيولوجي بأن هناك بلا شك قوانين طبيعية معينة في هذا المجال، على سبيل المثال، فالإنسان سوف يموت إذا تناول طعاماً غير كاف أو أكثر من اللازم وبالتالي فإنه كما يبدو أنه توجد حقائق وراء المظاهر الخارجية، كذلك يوجد وراء تقاليدنا الحكمية - هناك بعض القوانين الطبيعية الثابتة وخاصة قوانين الحياة. وقد اعتمد المذهب الطبيعي البيولوجي أن يتلغ عن مذهب المساواة، بالإضافة إلى دفاعه عن حكم القوي الضعيف للمساواة. وكان الشاعر بندار^(٥٠) أحد أول من قدموا هذا المذهب الطبيعي، وقد استخدم هذا المذهب ليشجع نظرية أن القوي سيحكم، فقد ادعى أنه قانون ساري المفعول في كل مكان في الطبيعة، وأن الأقوى يفرض مع الأضعف أي شيء يريد. وبالتالي فإن القوانين التي تصمي الضعيف لئلا مجرد حكمية ولكن تشريعات زائفة

للقانون الطبيعي الحقيقي بأن الأقوى سيكون حراً والضعيف سيكون عبده^(٥١). فإذا كان - بندار - قد استخدم المذهب الطبيعي البيولوجي لتبرير حكم القوي وإذلال الضعيف، فإن السوفسطائي أنتيفون وآخرون يدافعون عن مذهب المساواة المعارض لمذهب بندار تحت لواء المذهب الطبيعي أيضاً، وهذا يؤيد رأي بوير بأن المراحل المتوسطة هذه استخدمت لتبرير الآراء المتعارضة في آن واحد. ويورد عدة فقرات لعدد من الفلاسفة تعبر عن الاتجاه الإنساني القائم على المساواة تحت لواء المذهب الطبيعي البيولوجي، كان أنتيفون السوفسطائي أول من قدم رواية للمذهب الطبيعي البيولوجي ينادي بالإنسانية والمساواة. وإليه يرجع أيضاً تطابق الطبيعة مع الصدق والمروعة مع الرأي أو الرأي الخادع. وأنتيفون قائل بمذهب طبيعي مختلط فهو يعتقد أن معظم معايير السلوك ليست حكمية ولكن متعارضة بصورة مباشرة مع الطبيعة. فهو يقول إن معايير السلوك فرصت من الخارج، بينما قوانين الطبيعة لا مفر منها، ومن غير الملائم بل ومن الخطر أن تنتهك معايير السلوك المفروضة من قبل الإنسان، إذا ما قيد الانتهاك بواسطة هؤلاء الذين يفرض عليهم. ولكن ليست هناك ضرورة داخلية تتعلق بهم، وليس هناك إنسان في حاجة لأن يخجل من انتهاكهم. فالخزي والمارهما وحدهما العقوبات المفروضة بصورة حكمية،^(٥٢) ويضيف بوير أن أنتيفون كان مؤمناً بالمساواة، وقد صاغ مذهبه المثالي على النحو التالي «نحن نوقر ونجمل المولود الذليل، ولكن لا نوقر المولود وصيماً. هذه عادات مبتذلة. فمذهبا الطبيعة واحدة بالنسبة للجميع، وعلى كل المستويات سواء كنا إغريقاً أم برابرة..... ف نحن جميعاً نستنشق الهواء من خلال فمنا وأنفنا،^(٥٣).

ولم يكن أنتيفون هو الوحيد الذي عبر عن مذهب المساواة من خلال المذهب الطبيعي البيولوجي، فهناك السوفسطائي هيبيااس الذي نقله أفلاطون كمخاطب لأتباعه، «أياها السادة أعتقد أننا كلنا أقارب وأصدقاء ورفاق مواصلة إذا لم يكن عن طريق القانون الوضعي كان عن طريق الطبيعة. لأنه عن طريق الطبيعة الشبه هو تعبر عن قرابة، ولكن القانون طاغية النوع البشري، يجبرنا أن نغفل كثيراً ضد الطبيعة، هذه الروح كانت غير منفصلة، عن الحركة الأنثوية ضد العبودية والتي أعطاها بويريديس التعبير التالي «فالاسم وحده يجلب المار على العبد الذي يكون ممتازاً بكل طريقة، ومساوياً حقيقة للإنسان المولود حراً، في مكان آخر يقول «قانون الطبيعة عند الإنسان هو المساواة، هيبيااس، محاور جورجياس ومعاشر أفلاطون كتب «خلق الله كل البشر أحراراً، وليس هناك إنسان عبد بالطبيعة، آراء مماثلة عبر عنها ليغورون، عضو آخر في مدرسة جورجياس «نول الميلاد هو خداع، فغفره لا أساس له من الصحة، وتفوقه قام على السمعة،^(٥٤).

ويرى بوير أن هذه الحركة القائمة على المساواة والزعمة الإنسانية التي تزعمها أنتيفون وهيبيااس وبويريديس وألكسيديماس الذين ينتمون إلى حركة الجيل العظيم، عارضها أفلاطون وتابعه أرسطو، فقد قما - نظرية عن عدم المساواة الأخلاقية والبيولوجية للإنسان، «فالإغريق والبرابرة غير متساوين بالطبيعة، فالتمايز بينهما يمثل ما بين الأساد الطبيعيين وما بين العبيد الطبيعيين، عدم المساواة الطبيعية للبشر هو أحد الأسباب لحمايتهم معاً، لأن مواهبهم الطبيعية يكمل بعضها البعض، وتبدأ الحياة الاجتماعية مع

اللامساواة الطبيعية Natural Inequality وينبغي أن تستمر على هذا الأساس^(٥٥).

بعد هذا العرض للمذهب الطبيعي البيولوجي، هل قيل بوبر هذا المذهب؟ أم لم يقبله؟ بالطبع لم يقبل بوبر هذا المذهب. ولكن لماذا لم يقبله؟ لم يقبل بوبر هذا المذهب، بل قام بنقده وأقام نقده على نظمتين أساسيتين هما «أولا - ينبغي أن نعلم بأن صورة معينة للسلوك ربما توصف بأنها طبيعية أكثر من صورة أخرى، وعلى سبيل المثال، العري السائد، وأكل الطعام الذي فقط - إن بعض الناس يعتقدون أن هذا في حد ذاته يبرر اختيار هذه الصور. ولكن بهذا المعنى أيضا يكون من غير الطبيعي إلى حد بعيد أن نهتم بالنفس أو بالعلم وحتى بالبراهين لصالح المذهب الطبيعي ولهذا فلكي نختار الانسجام مع الطبيعة كمييار سام يؤدي في النهاية إلى نتائج قليلة يمكن أن تواجه، فهي لا تؤدي إلى صورة طبيعية للصناعة ولكن إلى الهيمنة. ثانيا - الأكثر أهمية إن المذهب الطبيعي البيولوجي يفترض أنه يستطيع أن يستمد معايير من القوانين الطبيعية، وهو يتناقض عن حقيقة أنه يجعل اختياراً أو قراراً، وأنه من الممكن أن بعض الناس الآخرين يتفقون بأشياء معينة أكثر من تلقفهم بصحتهم على سبيل المثال - كثيرون الذين جازفوا عن رأي بحياتهم، ربما من أجل البحث الطبي، وهذا المذهب بناء على ذلك مخطئ لو أنه اعتقد أنه لم يخلق قراراً قائماً على الموازنة، أو أنه اشتق معاييرهم من القوانين البيولوجية»^(٥٦).

وإذا انتقلنا إلى المرحلة الثانية، من المراحل التي تتوسط رحلة الانتقال من الوحدة الساذجة إلى الذاتية النقدية، وهي المذهب الوضعي الأخلاقي نجد أن هذا المذهب يشترك مع الصورة البيولوجية للمذهب الطبيعي الأخلاقي في

الاعتقاد بأننا ينبغي أن نرد - أو نحاول أن نرد معايير السلوك إلى الواقع، ولكن الوقائع في ذلك الوقت هي وقائع سوسيولوجية، أعلى الوقائع الموجودة فعلاً. ويؤكد الوضعيون على أنه لا توجد معايير أخرى سوى القوانين التي نصبت أو وضعت والتي لها بناء على ذلك وجود وضعي. والمقاييس الأخرى ينظر إليها باعتبارها تخيلات غير حقيقية. فالقوانين الموجودة هي المقاييس الممكنة الوحيدة للخير. فما يكون يكون خيراً «القوة حق للخير» might is right^(٥٧).

إلا أن بوبر ينقد هذه الصورة من صور الوضعية قائلاً «من سوء الفهم الواضح أن نعتقد بأن الفرد يستطيع الحكم على قواعد المجتمع، فيها أخرى، إن المجتمع هو الذي يزود مجموعة القوانين التي عن طريقها ينبغي أن يكون للفرد حكماً»^(٥٨). ويواصل بوبر نقده لهذا المذهب حيث يتعرض لهذا المذهب من الناحية التاريخية ويذهب إلى أن هذا «المذهب الوضعي الأخلاقي أو الخلقى أو للقائى هو عادة مذهب محافظ conservative أو حتى مذهب سلطوي authoritarian وهو غالباً ما يستشهد بسلطة الله. واعتقد أن براهينه تعتمد على تخمية معايير السلوك، ويطالب هذا المذهب بأنه ينبغي علينا أن نعتقد في معايير السلوك الموجودة لأنه ليس هناك معايير أفضل ربما نجدنا لأنفسنا»^(٥٩).

ويرد بوبر على ادعاء المذهب الأخلاقي الوضعي بأننا ينبغي أن نرفض بالمعايير الموجودة لأننا لا نستطيع أن نوجد لأنفسنا أفضل منها «إذا كانت هذه المساعدة الموجودة هي الوحيدة، علنئذ، فإنها لا تعد كبرهان لصالح هذه القواعد. ولكن إذا كانت احتكاماً إلى عقولنا علنئذ فإنها تعترف بأنه بإمكاننا، بعد كل هذا، أن نوجد لأنفسنا قواعد، ولو قلنا بقبول القواعد

بواسطة السلطة لأننا لا نستطيع أن نحكم على تلك القواعد، وكذلك لا نستطيع أن نحكم كأكثر ادعاءات السلطة عادلة أم لا ينبغي أن نتبع مصلحاً مزيفاً. ولو أن هذا المذهب ذهب إلى أنه لا يوجد مصلحون مزيفون لأن القوانين هي قوانين تحكمية لذلك فاشأى الأساس ينبغي أن يكون لدينا قوانين ماء، عدلئذ ربما نساأ أنفسنا لماذا من المهم أن يكون لدينا قوانين؟ لأنه إذا لم يكن هناك معايير أخرى، لماذا عدلئذ لا نختار بالاً يكون لدينا قوانين؟ هذه الملاحظات ربما تشير إلى أسباب اعتقادي بأن المبادئ السلطوية أو المحافظة هي عادة تمبير عن عدمية أخلاقية Ethical nihilism أعلى تعبيراً عن نزعة شكية مطرفة، تعبيراً عن عدم الثقة في الإنسان وفي إمكانياته»^(٦٠).

أما المرحلة الثالثة من مراحل التحول من الوحدة الساذجة إلى الذاتية النقدية، فهي مرحلة المذهب الطبيعي الروحي أو السيكولوجي التي تفك موقفاً تربوياً بين المرحلتين السابقتين، المذهب الطبيعي البيولوجي والمذهب الأخلاقي الوضعي، ويقصر هذا المذهب عادة بدليل مضاد لأحادية الجانب الذي يتمثل في المرحلتين السابقتين ويوضح بوبر ذلك بقوله «إن القائل بالوضعية الأخلاقية على صواب، على الرغم من أنه يؤكد أن كل معايير السلوك هي معايير قائمة على موازنة، أعلى أنها من إنتاج الإنسان، والمجتمع الإنساني، ولكن بغوته الانتباه إلى أن هذه المعايير هي تعبير عن طبيعة الإنسان الروحية والسيكولوجية، وعن طبيعة المجتمع الإنساني. أما القائل المذهب الطبيعي البيولوجي فهو على حق بافتراض أنه توجد غايات وأهداف طبيعية معينة. والتي يمكننا أن نستمد منها معايير السلوك الطبيعية. ولكن بغوته الانتباه إلى أن أهدافنا الطبيعية ليست ضرورية كضرورة أهداف مثل الصحة،

السعادة، الطعام أو السرور، أو التماس، فالطبيعة البشرية لكل الناس، أو على الأقل بعض الناس، لا ترغب في الحياة على الخبز وحده، بل إن معظمهم يبحثون عن أهداف أسمى، عن أهداف روحية. ونحن بالتالي نستخدم أهداف الإنسان الطبيعية الحقيقية من طبيعته الحقيقية الخاصة به والتي تكون روحية واجتماعية، ونحن بالأحرى نستخدم المعايير الطبيعية للحياة من غاياته الطبيعية،^(٦١).

وقد صاغ أفلاطون هذا المذهب لأول مرة. حينما كان تحت تأثير تعاليم سقراط، وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المذهب يمكن أن يستخدم للدفاع عن المساواة وكذلك عن اللامساواة، ومثال على ذلك أن أفلاطون استخدمه، كى يبرر الحقوق الطبيعية للرجل البهول أو المفسخار أو الحكيم أو القائد الطبيعى واستخدم المذهب الطبيعى الروحي عن طريق الصور المسيحية والإنسانية الأخرى للأخلاق، على سبيل المثال، عن طريق بين Paine و—كانط Kant للمطالبة بالاعتراف بالحقوق الطبيعية لكل فرد إنسانى،^(٦٢). وهكذا نلاحظ، كما لاحظ بوبر أن هذا المذهب يمكن أن يستخدم للدفاع عن أى شيء خاصة أى شيء وضعى لمعايير الملوك القائمة، وبوبر يذهب إلى ذلك بقسوله، «لأن المذهب الطبيعى الروحي يحاول دائماً أن يثبت أن هذه المعايير لن تكون نافذة المفعول إذا لم تعبر عن بعض سمات الطبيعة البشرية، وبهذه الطريقة يمكن للمذهب الطبيعى الروحي فى المشكلات العملية أن يصبح شيئاً واحداً هو المذهب الوضعى على الرغم من تعارضهما التقرىدى^(٦٣)». ويقد بوبر هذا المذهب بسخريته المعهودة حين يقول «إن هذا المذهب يمكن أن يستخدم للدفاع عن أى شيء، فليس هناك شيء يمكن أن يحدث

للإنسان، فى أى وقت، ولا يمكن أن يفترض أن يكون طبيعياً، لأنه إذا لم يكن فى طبيعته فكيف يكون قد حدث له؟»^(٦٤).

إن نقد بوبر لتلك المراحل المتوسطة ما بين الرواحية الصانجة إلى الثانية النقدية إنما يرجع فى الأساس إلى دفاعه عن الفاعلية الإنسانية وعلى قدرة الإنسان أن يكون سيد مصوره الأخلاقى، فهو الذى يصدر القرار وهو الذى يوافق عليه وهو الذى يرفضه. ونلاحظ أن هناك زرعيتين رئيسيتين تشتركان فى طريقة تبني الثانية النقدية الأولى. هى زعرة عامة تجاه الوحيدة أعلى تجاه رد معايير السلوك إلى وقائع. الثانية. تمند بصورة أعمق، ومن المحتمل أنها تشكل خلفية الأولى، فقد أسست على خرافا من التسليم لأنفسنا بأن المسؤولية والنسبة لقرارااا الأخلاقية هى مسؤوليتنا نحن، ولا يمكن أن تكون على عاتق أى شيء آخر، لا الله، ولا المجتمع، ولا التاريخ. إذ تحاول كل هذه النظريات الحارضية أن تهد شخصاً ما، أو ربما حجة ما، ليحمل المسؤولية عنا، ولكننا لا نستطيع أن نتهرب من مسؤوليتنا أيا كانت المسئلة التى توافق عليها، فمن نحن نضع أنفسنا فـسقط لولم نذكر هذه النقطة الواضحة،^(٦٥).

ولكى نفهم تلك المراحل السابقة نحاول أن نبحث مع بوبر تطبيقات تلك المراحل على آراء أفلاطون أحد أعمدة المجتمع المفتوح فقد استخدم تلك المراحل ليجبر آراءه المناهضة للمجتمع المفتوح والتي تزيد المجتمع انغلاقاً وأبرز مثال من فلسفة أفلاطون استخدامه لمصطلحي الطبيعة والمادية كمشيلين مترادفين ليجرر مذهبه الطبيعى رابعا ذلك المذهب بمنهجه التاريخى «فمصطلح الطبيعة عند أفلاطون مطابق بصورة عملية لما يلحقه بمصطلح

المادية essence. وهذه الطريقة. لاستخدام مصطلح الطبيعة، مازالت تعيش بين الماهويين حتى فى أيامنا. فمارالوا يتحدثون عن طبيعة الرياضيات، وطبيعة الاستنتاج الاستقرائى، وعن طبيعة السعادة أو الشقاء: فالطبيعة عندما يستخمها أفلاطون تعنى الشيء نفسه تقريباً»^(٦٦)، ويخلص بوبر من هذه الملاحظة عدد أفلاطون إلى أن «الطبيعة هى الخاصية الفطرية أو الأصلية لشيء، وبغدر ماهيتها الفطرية، فإنها تكون القوة الأصلية أو الفؤوذ لشيء، وهى تتعد إلى حد بعيد خصائص هذا الشيء الذى يكون العنصر المشترك الذى يشبهها، أو اشتراكه الفطرى فى الصورة أو المثال. فالطبيعى natural وفقاً لذلك غالباً ما يكون فطرياً أو أصلياً أو إلهياً فى شيء. بينما المصطلح artificial هو ذلك الذى يكون قد تغير مؤخرأ بواسطة الإنسان وكذلك الذى فرض بواسطته، بسبب دافع خارجى»^(٦٧) ويريد أفلاطون بين مصطلحي الطبيعة ومصطلح المادية بمصطلح ثالث هو مصطلح الجنس لأن الجنس مرتبط بوجود نمل السلف نفسه، وهو أيضاً مرتبط بطبيعة مشتركة وهكذا فإن مصطلحات الطبيعة والمادية والجنس استخدمت مراراً عن طريق أفلاطون كمتبادلات»^(٦٨).

ولعل مفهوم الطبيعة عند أفلاطون بهذا المعنى يفتح الباب لفهم المذهب التاريخى عنده، وكيفية تطبيقه على المجتمع البشرى، لأن مهمة العلم عموماً أن تختبر الطبيعة الحقيقية لموضرعائه. ومهمة العلم السياسى أو الاجتماعى أن تختبر طبيعة المجتمع البشرى والدولة. ولكن طبيعة شيء ما بالنسبة لأفلاطون هى أصله، أى على الأقل تعدد من طريق أصله. وهكذا فإن منهج أى علم سوف يكون البحث فى أصل الأشياء وفى أسبابها، وهذا المبدأ حينما يطبق على علم المجتمع والسياسة، يؤدى إلى

المطالبة بأن أصل المجتمع أو الدولة ينبغي أن يفحص. فالتاريخ بناء على ذلك لا يدرس من أجل هدفه الخاص ولكن بنيد كمندج للعلوم الاجتماعية. وهذا هو منهج النقاش بالمذهب للتاريخي. ما هي طبيعة المجتمع أو الدولة طبقاً لمناهج التاريخيين ينبغي أن يصاغ مرة أخرى لهذه الطريقة ما هو أصل المجتمع أو الدولة؟ وما أن أفلاطون من أنصار المذهب التاريخي، فإنه لا بد وأن يتعرض في بحثه عن الدولة والمجتمع لهذا السؤال ويعالجه، فكيف كانت معالجة أفلاطون لهذا السؤال؟.. يقول **بيور** إن الإجابة التي أعطاهم أفلاطون في الجمهورية وكذلك في القوانين تتفق مع المذهب الطبيعي اللزومي، فأصل المجتمع قائم على المواضعة، عقد اجتماعي social contract ولكن ليس هذا فقط، فهو مواضعة طبيعية natural convention أصنى مواضعة أسست على الطبيعة البشرية ويصورة أكثر ثقة الاجتماعية للإنسان، ومن ثم ينبغي علينا دراسة الطبيعة الاجتماعية للإنسان عند أفلاطون حتى نفهم أصل الدولة والمجتمع عنده. هذه الطبيعة الاجتماعية للإنسان لها أصلها في نفس الفرد الإنساني، ففي معارضة استقراط يرى أفلاطون أن للفرد الإنساني لا يستطيع الاكتفاء الذاتي بسبب العجز المتأصل في الطبيعة البشرية^(٧٠).

نقطة البدء في دراسة المجتمع أو الدولة هو عدم قدرة الفرد على أن يكفي بذاته داخل المجتمع، وعلى الرغم من أن أفلاطون يؤكد أن هناك مراحل مختلفة جداً لتكامل الإنسان إلا أنه يثبت في النهاية أنه حتى البشر المتكاملين نسبياً بعض الشيء، مازالوا يعتمدون على الآخرين الذين هم أقل كمالاً، إذا لم يكن من أجل أي شيء آخر، فمن أجل العمل الوظيفي، العمل اليدوي الذي يقومون به. وبهذه الطريقة، فحتى أصحاب الطبايع الفريدة والنادرة الذين يقتربون من الكمال

يعتمدون على المجتمع، على الدولة وهم يستطيعون الوصول إلى الكمال فقط من خلال الدولة. وفي الدولة، فينبغي على الدولة المتكاملة أن تقدم لهم الليبسية الاجتماعية والتي بدونها ينشئون قاصدين ومنحرفين. وبناء على ذلك ينبغي أن توضع الدولة في مكانة أعلى من مكانة الفرد لأن الدولة وحدها يمكن أن تكون لها سيادة مطلقة، واكتفاء ذاتي وكمال، وقادرة على أن تصد أرجه النفس الضرورية للأفراد. وهكذا يعتمد المجتمع والفرد كلاهما على الآخر. فالفرد يدين بوجوده للآخر، والمجتمع مدين بوجوده للطبيعة البشرية، وخاصة بنقص الاكتفاء الذاتي، والفرد مدين بوجوده للمجتمع لأنه ليس مكتفياً بذاته^(٧١).

وهذا التحليل من قبل **أفلاطون** يبين أن الفساد يلحق بالأفراد أولاً ويصيب الانحلال أفراد المجتمع فتفسد الدولة بعد ذلك وذلك راجع إلى الطبيعة البشرية ومن ثم فإن الأفراد عند أفلاطون هم مصدر الفساد السياسي وبالتالي فإن رؤيته عن النظرية العنصرية أو البيولوجية للدولة قائمة على رأيه في أن الدولة فوق الفرد. ويؤكد **بيور** على أن أفلاطون ربط بعض أفكاره القائمة على مذهب المواضعة والعقد الاجتماعي بمذهبه الطبيعي البيولوجي. وقد تأثر في مذهبه الطبيعي للقائم على مبدأ التماسوة بالفاشر اللغائي بهذا أن أنه قرأ مبدأ القائل بأن الأقوى سوف يحكم وأن الأضعف سوف يتبعه. هذا المبدأ الذي أقامه بندار على الطبيعة ذاتها، وبالطريقة نفسها ربط أفلاطون مذهب المواضعة بمذهبه الطبيعي البيولوجي حين قال في **بروتاجوراس** إن الحكيم سوف يقود ويحكم وأن الجاهل سيدع، وهذا بندار، أحكم الشعراء، وبالتأكيد ليس معاكساً للطبيعة، ولكن وفقاً للطبيعة، لأن ما يطلبه ليس إلزاماً خارجياً ولكن سلطة طبيعية تامة للقانون الذي يؤسس على

القبول الطبيعي natural consent^(٧٢)، ويؤكد **بيور** على أن أفلاطون ربط بين مذهب المواضعة والمذهب الطبيعي البيولوجي عن طريق استشهاده بنص آخر غير النص السابق، وذلك حين يقول **أفلاطون** في الجمهورية «تنشأ الدولة لأننا لسنا مكتفين بذاتنا.... أو هل يوجد أصل آخر للاستقرار في الدولة؟ فالأشخاص يتجمعون داخل إقليم واحد ويحشدون مساعدين عديدين لأنهم يحتاجون إلى أشياء عديدة فهم عندما يوزعون بضائعهم مع بعضهم البعض، فالخشع يعلى والآخر يأخذ، أين كل واحد يتوقع بهذه الطريقة أنه يعزز نفعاً خاصاً به، وهكذا فإن السكان يتجمعون من أجل أن كل فرد ربما يحزز نفعه الخاص، والذي هو عنصر لنظرية العقد، ولكن وراء هذا تظل الحقيقة بأنهم ليسوا مكتفين بذواتهم وحقيقة الطبيعة البشرية والتي هي عنصر للمذهب الطبيعي^(٧٣)».

وتفسر أفلاطون لأصل المجتمع أو الدولة القائم على أن الأفراد غير مكتفين بأنفسهم يؤدي بنا إلى التصدي للحدث عن تقسيم العمل فقد أقام أفلاطون - كما يرى **بيور** - صلة بين المذهب التاريخي والتفسير المادي للتاريخ. إلا أن **بيور** يرى أن أفلاطون حينما أقام هذه الصلة فإنه أقامها على أساس من المذهب الطبيعي البيولوجي أي على صورته الخاصة بعدم المساواة بين البشر، وهذه الصورة الساذجة من أفلاطون كان لها نتائج بعيدة المدى في تاريخ الفكر، تلك الفكرة التي تذهب إلى أن «الطبيعة ليس هناك لثان مشاهبان تاماً. كل واحد له طبيعته الخاصة، كائن صالح للوع واحد من العمل وكان آخر صالح لعمل آخر، أترى ما الأصح للشخص أن يعمل في حرف عديدة أم يعمل في حرف واحدة فقط؟ بالتأكيد سوف يكون إنتاجاً أجود وأفضل وأسهل لو أن كل إنسان يعمل في

عمل واحد فقط، طبقاً لقدراته الطبيعية،^(٧٤) ويرى پوپر أن نظرية أفلاطون القائمة على ربط المذهب الطبيعي للبيولوجي بمذهب المواطنة هي نظرية تشبه إلى حد بعيد المذهب الطبيعي الروحي، فالأشياء الطبيعية هي أعظم الأشياء، والأشياء المصطنعة هي الأقل قيمة. ومن ثم نجد أن أفلاطون يهاجم الماديين الذين يقولون بالعناصر الأربعة الموجودة بالطبيعة قائلاً: «إن الموجود بالطبيعة ليست مواد ولا عناصر، ولكن النفس هي التي توجد بالطبيعة حقيقة، ومن هنا فإن أفلاطون يستنبط أن الحظام والقانونين يلغى أن يكونا بالطبيعة أيضاً، لأنهما يتناقضان عن النفس فلو أن النفس سابقة على الجسد عندئذ فالأشياء المتوقفة على النفس أعلى المسائل الروحية تكون سابقة أيضاً على هذه الأشياء المتوقفة على الجسد، والنفس تأمر وتوجه كل الأشياء»^(٧٥).

إلا أن پوپر يهاجم هذه الصورة للمذهب الطبيعي الروحي، والتي يقول بها أفلاطون «نقل البراهين المستمدة من المذهب الطبيعي الروحي عدد أفلاطون عاجزة تماماً عن المساعدة في الإجابة عن أي سؤال ينشأ فيما يتعلق بالنسبة الطبيعية أو الصحيحة لأي قانون خاص. فالمذهب الطبيعي الروحي مذهب غامض جداً لكي يطبق على أية مشكلة عقلية، ولا يمكن أن يقوم بأي شيء سوى التزود ببعض البراهين العامة لصالح المذهب المقارم للتخيير، وقد ترك كل شيء في التطبيق لحكمة المشرع الأعظم، الفيلسوف الذي له صفات إلهية خاصة»^(٧٦).

(٣) المجتمع

المفتوح

وأصدقائه:

لقد وضع پوپر هذا المصطلح كناية عن المجتمع الرأسمالي الليبرالي حيث

يحتصرف الأفراد بوعي من قراراتهم الشخصية دون إكراه من أحد. وقد انتقد بشدة «المجتمع المغلق» وأدرج تحته النظم السياسية والاجتماعية الأخرى سواء كانت قديمة أو حديثة أو معاصرة قبل الفاشية والنازية والاشتراكية وغيرها مبرراً ذلك الخط ب«قبحه» لتدخل السلطة بأية صورة من صور الشمولية أو التكامل أو الجماعية واستفهام التطليل السببي، عزاً نفع الإنسان في العالم الغربي بحقوق وحرريات وخاصة النقد، إلى الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح. وقد عبر عن هذه العلاقة بقوله «إن حضارة الغرب تهدف إلى الخير والمقروية والاهتمام بالإنسان وإن كانت لم تتماثل للشقاء بعد من الصدمة التي صاحبت مولدها والمتعملة في الانتقال من المجتمع القبلي المغلق الذي كان يخضع لقوى سحرية إلى المجتمع المفتوح الذي أطلق قدرات الإنسان على النقد»^(٧٧).

وإذا أردنا أن نلخص السمة التي يمكن أن يتسم بها المجتمع المفتوح والتي يمكن أن تتسحب على بقية صفاته نقول: «أن المجتمع المفتوح مجتمع «ناقذ» يجد فيه الأفراد الفرصة للنقد كل ما لا يرويه في صالحهم، دون خوف من سلطة تردعهم أو تطش بهم، وهذه الصفة تؤدي إلى أن يتمتع الأفراد بحقوق وحرريات واسعة في توجيه النقد الطلي «نقوسات السلطة دون تعرضهم لانتقامها، رغم خضوع التعليم للفتن المذهبية، السماح بحرية الفكر والتعبير والعمل، وعدم الخضوع لنظام استبدادي لحكومية شمولية، الجمع بين تضرر المجتمع من تدخل الدولة وبين المحافظة على الديمقراطية»^(٧٨)، ويؤي هذا أن المجتمع المفتوح لابد وأن يقوم في مجتمع ديمقراطي، لأن حرية النقد والتعبير لا يمكن أن يصرح بها إلا تحت مظلة الديمقراطية الحقيقية، فإذا

أردنا للمجتمع المفتوح أن يكون حقيقة واقعية، فإنه ينبغي أن يكون المغلبي الأساسي لحقيقته مزاجاً أولئك الذين لهم سياسات مختلفة. ولكي يكون ذلك اختياراً موقفاً لأولئك الذين يمتلكون هذه السياسات المختلفة عن الذين هم في السلطة فإنه يجب أن يكونوا «أحرار» في أن يشكوا من أنفسهم حكومة مثالية مستعدة للتخلي عن الحكم. أعنى أنه يجب أن يكونوا قادرين على أن ينظروا ويتكلموا ويكتبوا وينشروا ويستخدوا وسائل الإعلام ويوجهوا النقد إلى أولئك الذين هم في السلطة»^(٧٩).

وهناك سمة أخرى من سمات المجتمع المفتوح أكد عليها پوپر مراراً وتكراراً فالمجتمع المفتوح - عند پوپر - يتميز عن المجتمعات المغلقة «بإصراره على العمل بالقطعة في مقابل الهندسة البيوتبية والاجتماعية - لأنه يعترف بعدم وجود كمال في أي مجتمع على البسيطة، وإن يوجد قُد. وإن كان بوسع مهندس «القطعة» أن يقوم بالبحث وأن يكافح باستخدام وسائل عقلانية أعظم شئور المجتمع، وأكثرها إلحاحاً، إذا اعترف أن الضرورية أهم من المساراة. ومن الحق أن أي محاولة لتحقيق المساواة الكاملة مستهد للحرية. وعليه أن يقتنع أيضاً بأن الديمقراطية وحدها قادرة على التزويد بالإطار الفرعي للإصلاح المستمر بغير أجراء للعنف، وعلى تشجيع استعمال النقل في السياسة، وتحقيق حرية الفكر وتقديم العلم»^(٨٠).

ويخبرنا پوپر بين المعنى قدما نحو المجتمع المفتوح أو العودة ثانية إلى المجتمع المغلق، العودة إلى مرحلة الجوانية، أو التقدم نحو النزعة الإنسانية ولو أننا حملنا بالعودة إلى طفولتنا، لو أننا أغربنا بأن نكل على الآخرين ونكون سعداء بذلك، لو أننا تراجعا عن مهمة حمل صلوبنا، صليب الإنسانية والعقل

والمسؤولية. لو أننا فقدنا الشجاعة، وأحجمنا عن التوتر، عندئذ ينبغي علينا أن نحاول أن نشجع أنفسنا لفهم وإصنع لقرار بسيط أمامنا. إذ يمكننا أن نعود مرة أخرى إلى المرحلة الحيوانية، ولكن إذا أردنا أن نظل إنسانيين. عندئذ ليس هناك إلا طريق واحد، طريق المجتمع المفتوح ينبغي علينا أن نواصل السير في المجهول بشجاعة مستخدمين ما نملكه من عقل، لكي نخطط للأمن والحرية» (٨١).

كيف إذن تم الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح؟

نقول تم الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح عن طريق «رجال المجتمع المفتوح» الذين قاموا عملية التثوير لعقول البشر جميعا عبر العصور. وإذا قلنا إن الاتصالات البحرية والتجارة كانت من العوامل التي أدت إلى سقوط المجتمع المغلق، إلا أنه كان عاملا ثانويا، ولم يكن العامل الأقوى في سقوط هذا المجتمع. فقد كان العامل المؤثر هو ظهور جيل جديد، جيل من المفكرين ساعدوا على نشر أفكار وآراء المجتمع المفتوح. هذا المجتمع المفتوح كان نتيجة لتلك الأفكار التي أتى بها هؤلاء المفكرون فقد حاولوا زعزعة الأفكار القديمة البالية فعلى أيديهم «نشأ إيمان جديد بالعقل، والحرية، والإخاء بين كل البشر، واعتقد أن الإيمان الجديد هو الإيمان بالسكن الوحيد للمجتمع المفتوح» (٨٢)، وقد تمثلت في هذا الجيل الذي يذكره **بوبر** سمات الأفكار الجديدة بين محافظ ومتروك ومفكر ثوري بقود المصيرة، هذا الجيل الذي يسجل نقطة تحول في تاريخ الجنس البشري، وأرغب أن أسميه بالجيل العظيم - Great Generation. إن الجيل الذي عاش في أثينا أثناء الحرب البلورينيزية وقد كانت بينهم نزعات محافظة - عظماء مثل **سوفوكليس Sophocles**، و**ثوسيديدس**

Thucydides. وقد كان هناك بينهم من تمثل مرحلة التحول. وللذين كانوا مترددين مثل **يوربيدس Euripides** أو شكاك مثل **أرستوفان Aristophanes**. ولكن كان هناك أيضا القائد العظيم للديمقراطية **بيريكليس Pericles** الذي صاغ مبدأ المساواة أمام القانون، ومبدأ المذهب الفردي السياسي. و**هيرودوت** Herodotus المحقق به في مدينة بيريكليس باعتباره مؤلف العمل الذي يوجد هذه المبادئ. و**بروتاجوراس** Protagoras أحد سكان أثيرا الذي أصبح مؤثرا في أثينا وابن مدينته **ديمقريطس** Democritus الذي يعد أيضا ضمن الجيل العظيم الذين صاغوا فكرة أن النظم الاجتماعية من لغة وعرف وقانون ليست محرمات ولكنها من صنع الإنسان، وليست طبيعية ولكنها قائمة على الموازنة. مؤكدين في الوقت نفسه، أننا مسئولون عنها. وقد كانت هناك مدرسة **جورجياس** والكيداماس و**ليكوغورون**، و**أنيكسين** الذين طوروا المفاهيم الأساسية المضادة للرق والمضادة للقمومية أعلى عقيدة الإمبراطورية الشاملة للإنسان. وكان هناك أعظمهم جميعا سقراط الذي لقن الدرس بأننا ينبغي أن نعتقد في العقل البشري، ولكنه يحذر من الدوجماتيقية. وأثنا ينبغي ألا نكره المناقشة والتفكير، وألا نرتاب في النظرية والعقل، ويحذر من الموقف السحري، الذي يصنع فكرة زائفة عن الحكمة. فقد علما، بعبارة أخرى، أن روح العلم هي المذهب اللغوي» (٨٣).

ولكي يوضح **بوبر** مدى جراءة هذه الأفكار، ومدى مساهمته للزعة الإنسانية يقتبس **بوبر** بعضا من كلمات وآراء **ديمقريطس** والتي توضح مدى الأثر الذي أحدثته في زعزعة وتحول للمجتمع الإغريقي المغلق والقائم على الطبقات الاجتماعية القبلية يقول **ديمقريطس**:

«ينبغي أن نمتنع عن ارتكاب النظم ليس من مطلق الخرف، ولكن من مطلق الإحساس بما هو حق... تقوم الفضيلة في معظم الأحيان على احترام الإنسان الآخر.... كل إنسان هو عالم صغير بالنسبة لنفسه..... ينبغي أن نعمل ما في وسعنا للمساعدة هؤلاء الذين عانوا للظلم.... أن تكون صالحا يعني ألا ترتكب الخطأ، وأيضا ألا تكون لديك الرغبة في ارتكاب الخطأ.... إن فسر الديمقراطية هو أفضل من الرضاء الاقتصادي الذي يرافق الحكم الأرستقراطي أو الملكي ضاما كما أن الحرية هي أفضل من العبودية..... ينتمي الرجل الحكيم إلى كل الأقطار لأن موطن النفس العظيمة هو العالم ككل.... أن اكتشف قانونا سببيا واحدا أفضل من أن تكون ملكا لفارس» (٨٤).

أما **بيريكليس** الذي كانت آراؤه تعطي انطباعا مضادا لآراء أفلاطون والذي كتب هذه الآراء قبل كتابة أفلاطون للجمهوريه بنصف قرن، فقد كان تأثيره أقوى وأكثر فعالية وأوقع من تأثير **ديمقريطس**، فقد كتب خطبة في المساواة والحالة اقدس **بوبر** بعضا منها ليجدل على الإرهاسات الأولى التي أدت بالبشرية إلى الانتقال من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، يقول **بيريكليس**: «إن نظامنا السياسي لا يتنافس مع النظم السارية في مكان آخر، فنحن لا نقلد جيراننا، بل نحاول أن نكون بحدرة. فحكومتنا تفضل الكثرة بدلا من القلة. وهذا هو السبب في أننا نسميها حكومة ديمقراطية، فالقوانين تمنح صلاحة متساوية لكل المتشابهين في خلافاتهم الخاصة، ولكننا لا نتجاهل مطالب المتميزين. وعندما يميز مواطن بنفسه عندئذ فإنه يعطى الأولوية في الخدمة العامة، ليست كمسألة امتياز طبقي ولكن كمكافأة استحقاق، والفقر ليس

عقبة..... والحرية التي نستمتع بها تتسع لتشمل الحياة المعادية أيضا. ونحن لا نشعر نذك في بعضنا البعض. نحن لا نشعر بالتذمر من جارنا إذا قرر أن يتصرف بطريقة الخاصة. ولكن هذه الحرية لا تجعلنا بلا قانون. فقد تعلمنا أن نحترم القاضي والقوانين. ولا ننسى أننا ينبغي أن نحمل المظلم. وقد تعلمنا أيضا أن نطعن تلك القوانين غير المكتوبة التي هي إقرار بكم فقط في الإحساس الشامل بما هو حق. إن ميديكتا مكان مفتوح لكل العالم، فنحن لا نطرد أجديا ونحن أحرار في أن نمش كما نريد ومستعدون دائما لأن نواجه أي خطر، ونحن نحب الجمال دون أن نصبح مسرفين. ونحن نهذب العقل دون أن نقلل من شأن عزمنا، ويديهي أن نتعرف بفقر إنسان دون أن يلحق بنا الخزي، ولكننا نتحيز هذا مشينا إن لم نحاول أن نبذل جهدا لتجديبه. إن مرابطنا إغريقيا لا يجادل الشئون العامة حينما يحتل بشأنه الخاص. فنحن نعتبر الرجل الذي لا يهتم بشأن الدولة بأنه بلا فائدة وأنه غير نافع. وعلى الرغم من أن قلة فقط هي التي تبدأ سياسة قتلنا قانون على أن نقدرها. ونحن لا ننظر إلى المناقشة على أنها حجر عثرة في سبيل العمل السياسي، ولكن على أنها إجراء شهيد لا بد منه لأي عمل حكومي. ونحن نعتقد أن السعادة هي ثمرة الحرية وحرية الشجاعة، ونحن لا نخشى من خطر الحرب. وبخاصة ذلك فأنا أزعج أن الفرد الأثني بجبا سعيها متممًا بالحرية، ومستعدًا لصعاب الحياة المتقلبة، ومعتدا على نفسه. (٨٥)

وتكاد تكون عبارات بيريكليس هذه تليخيا - للديمستور الذي يقوم عليه المجتمع المفتوح، ولا تكون مخطئين إذا قلنا إن بيريكليس، بمباراته هذه، يعتبر الأب الروحي. لكل مجتمع مفتوح، والمصدر الذي استقى منه أصدقائه المجتمع المفتوح ورجاله أراههم

وأفكارهم، ومنهم بوبر نفسه الذي يعلق على أقوال بيريكليس هذه بقوله: «إن هذه الكلمات لا تلي فقط على أثينا بل إنها تعبر عن الروح الحقيقية للجيل العظيم، فهي تصوغ البرنامج السياسي للديمقراطية. البرنامج الذي يفهم الديمقراطية على أنها ديمقراطية لا يمكن أن تستلزم عن طريق المبدأ الخالي من المعنى الذي يذهب إلى أن الشعب «سيحكم»، ولكنها ديمقراطية أقيمت على أساس من المذهب الإنساني، وفي الوقت نفسه، فهذه الكلمات تعبر عن الوطنية الحقيقية true Patriotism تعبير عن اعتزاز صادق بمدينة مهمتها أن تكون قادرة أن تصبح مدرسة للجنس البشري كله. إن حديث بيريكليس ليس مجرد برنامج، إنه دفاع وربما هجوم أيضا فهو يشير إلى أنه هجوم مباشر على أفلاطون. وأنا لا شك في أنه وجه ليس فقط ضد النظام القبلي لأسبرطة. ولكن وجه أيضا ضد الرابطة أو الحلقة الشمولية في الوطن، ضد حركة الدولة القائمة على النظام الأبوي. (٨٦)

ويستقرى بوبر تاريخ الصراع بين المجتمع المفتوح كى يكشف لنا عن هؤلاء الذين قادوا حركة التنوير والتقدم بالعقل البشرى ضد المجتمع المغلق، وكان من بين هؤلاء القادة فيلسوفنا العظيم سقراط الذي شارك في الإسهام الأعظم لهذا الإيمان الجديد، هذا الإيمان الذي مات من أجله. فلم يكن سقراط قائدا للديمقراطية الأثينية مثل بيريكليس، أو منظرا للمجتمع المفتوح مثل بروتاغوراس بل كان ناقدًا لأثينا ونظما للديمقراطية (٨٧). وقد يتبادر ذهن البعض أن سقراط قد حوكم وأعدم بسبب رفضه للديمقراطية الأثينية، وقد يعتبره البعض مناصرًا لحكم الفلاسفة أو القلة ولكن بوبر يرفض هذا القول، فسقراط كان ناقدًا محبوب الديمقراطية في أثينا، ولم يكن ناقدًا لمبدأ الديمقراطية نفسه:

«فقد كان سقراط متحمسًا أخلاقيا، فقد كان نموذجًا للإنسان الذي يتقدم إلى صورة للحكومة بسبب عيوبها. وفي الواقع فإن هذا النقد هو نقد ضروري ومفيد لأية حكومة، على الرغم من أنه ممكن فقط تحت مظلة الديمقراطية. ولكنه أدرك أهمية الولاء الشخصي لقوانين الدولة، وكما حدث فقد قضى حياته تحت مظلة صورة ديمقراطية للحكومة، وكديمقراطي جيد فقد رجا أنه من الواجب عليه أن يكشف عن عجز وتبجح بعض القادة الديمقراطيين في عصره. وفي الوقت نفسه فقد عارض أي صورة لحكم الطاغية. (٨٨)

ولكن على أي أساس أدرج بوبر- سقراط. ضمن قادة المجتمع المفتوح لقد أدرج السابقين الذين ذكرناهم طبقا لأرائهم وأفكارهم وعباراتهم التي نكل على أنهم كانوا أنصارا للمجتمع المفتوح. فهل هناك في آراء وأفكار ومبادئ سقراط ما يوحي بأنه كان ناصرا للمجتمع المفتوح؟ يرد بوبر بالإيجاب، ويحلل بوبر على ذلك بما نجده في فلسفة سقراط من «مذهب العقل - أعني - نظرية العقل البشرية القائمة على المساواة - بوصفه وسيلة شاملة للقوانين الفكرية، وتأكيدا على الأمانة الفكرية والنقد الذاتي. ونظريته في العدالة القائمة على المساواة. وفكرته بأنه من الأفضل أن تكون متحيزة للنظم بدلا من أن ترتكبه ضد الآخرين. وأعتقد أن فكرته الأخيرة هي التي يمكن أن تساعدنا أفضل مساعدة كى نفهم جوهر تعاليمه، عقيدته عن المذهب الفردي، واعتقاده في الفرد الإنساني كفاية في نفسه. (٨٩)

ولقد ساهم السوفسطائيون - على الرغم من الحملة التي يشنها البعض عليهم - في تطعيم عقيدة المجتمع المغلق القائم على دوجماتيقية الأفكار، والصحرمات التي لا يمكن الاقتراب منها

أو مناقشتها. فقد جعلوا من الإنسان مقياساً لكل شيء، وجعلوه المرجع الأول والأخير في تقرير كل أموره بعيداً عن أي سلطة خارجية عنه، فقد تسطعت عقيدة المجتمع المنطق، وتسلطت معها عقيدة أن العقيدة هي كل شيء، وأن الفرد لا شيء بالمرّة. فالمبادرة الفردية والتأكيد على الذات أصبح حقيقة، وأبسط الاهتمام بالفرد الإنساني كغدر وأبسط كبت قبله ومنفذ. ولكن فلسفة الإنسان بدأت فقط مع بروتاجوراس. وكذلك عقيدة أن ليس هناك شيء أكثر أهمية في حياتنا من الأفراد الآخرين، والاحتكام إلى البشري يحترم بعضهم بعضاً ويحترمون أنفسهم ترجع أيضاً إلى سقراط، (٩).

وعلى الرغم من أن سقراط كان أساتذاً لأفلاطون لم يكن مثل أساتذته. فقاداً من قادة المجتمع المفتوح - بل على العكس كان أحد أعظم أعداء المجتمع المفتوح عبر العصور، وهو المصدر الذي استقى منه كل أعداء المجتمع المفتوح أراءهم وأفكارهم المدافعة عن معتقداتهم. ومن ثم لم يكن من الغريب أن يقرن بين سقراط باعتباره صديقاً للمجتمع المفتوح من جهة، وأفلاطون الذي يعدّ عدواً للمجتمع المفتوح من جهة أخرى «سقراط ينادي بالمساواة - equalitarian في حين ينادي أفلاطون بحكم الصفوة - elitist، والذي يعتقد في الطبقة الحاكمة المتميزة عرقياً، وسقراط ضد العبودية لأنه يتصور مع عبد شاب في محاربة ميون، في حين أن أفلاطون لم يقبل العبودية فقط ولكن دافع عنها بصورة صريحة، وعمل بصورة فعالة على تأسيس مجتمع العبيد. وكان سقراط ذا نزعة إنسانية شاملة قادت الجيل العظيم من أتباعه القرن الخامس في الكفاح لتفسير وإقامة إمبراطورية شاملة للنفس البشرية، أما أفلاطون على الجانب الآخر، فقد نذر نفسه لتفسير وإقامة مثال جامد. أهى إقامة مجتمع محلي. وكان

سقراط واحداً من أعظم القائلين بالمذهب للفردى individualists لكل وقت، في حين كان أفلاطون قاتلاً بالمذهب الجمعي collectivist والذي اعتقد أن الأمة لا يمكن أن ترتكب أي خطأ، وأن الفرد ينبغي أن يرتد إلى مجرد تريس في آلة الدولة، (١١) أما من حيث المواقف الخاصة بكل منهما تجاه الديمقراطية يؤكد برزير على المواقف المتعارضة لأفلاطون وسقراط تجاه الديمقراطية الأثينية الفعلية. فهو يقول إن سقراط كان بصورة أساسية زعيماً للمجتمع المفتوح وصديقاً للديمقراطية. وكان أفلاطون على الجانب الآخر أفضل عدو للديمقراطية وأدى به ذلك إلى أن يدافع عن الكتب والمعجزات السياسية وخرافة التحريم، وقمع الحقيقة. وفي النهاية العنف الرعشى، وهو لم يهاجم فقط كل الأهداف الديمقراطية والمثل في كتاباته، فهو نفسه بصورة شخصية انهمك في خطة نصف راعية على الأقل للإطاحة بالحكومة الديمقراطية لأثينا أثناء حياته، وإيقاف تطورها ولينحل محلها النظام المنقطة للجمهورية، (١٢)

ولم يتوقف الصراع بين رجال المجتمع المفتوح وأعدائه بين آراء هيراقليطس وأفلاطون وأنطون من جهة، وآراء الجيل العظيم لهيريكليس وديمقريطس وسقراط من جهة أخرى فقد تمت المحافظة على روح هذا الجيل عن طريق الكلبيين، Cynics، الذين، مثلهم في ذلك مثل المسيحيين الأوائل، الذين بشروا بأخوة الإنسان، هؤلاء الذين ربطوا عقيدة للتوحيد بأبوة الله. وقد تأثرت إمبراطورية الإسكندر بالإضافة إلى أوسعطين بهذه الأفكار التي تشكلت أولاً في إمبراطورية أثينا عن طريق بريكليس، والتي أثّرت بصورة دائمة عن طريق الاتصال بين الغرب والشرق. ومن المرجح أن هذه الأفكار، وريما

الحركة الكلاسيكية نفسها تكون قد أثّرت في ظهور المسيحية أيضاً، (١٣).

الهوامش :

- (١) Popper, K «the open society and its enemies» vol 1, P, 178.
- (٢) Pericles بيريكليس (٤٩٥ - ٤٢٩ ق. م.) سياسي أثيني بلغت أثينا في عهده أوج ازدهارها السياسي والثقافي.
- (٣) Popper, K «the open society and its enemies» . Vol 1 P, 178.
- (٤) Popper, K «Intellectual autobiography» in Schilpp P, 91.
- (٥) Popper, K «the open society and its enemies» : Vol 1 P, V.
- (٦) Popper, K «the open society and its enemies» : Vol 1 PP, 1,2.
- (٧) Bunge, Mario «the critical Approach to science and philosophy».
- (٨) أدريين كوخ، آراء فلسفية في أزمة العصر ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٨٧.
- (٩) Gaillie, W. B. «Popper and the critical. Philosophy of history» in Bunge» P, 410.
- (١٠) Lewis, S. F. «ideology and ideologists» Harper and Row pub. N. Y, 1975 p. 48.
- (١١) Harsanyi, D. W. «Poppers improbability Criterion for the choice of scientific Hypotheses» Philosophy. No., 135, 1960 p. 332.
- (١٢) Max well, N. «Acritique of Popper's views on scientific Method» Philosophy of. science June, 1972.
- (١٣) Lakatos «Popper on Demarcation and induction» in Schilpp p. 241.
- (١٤) Peter Geil, «the open society and its enemies in Bunge» editor, p. 423.
- (١٥) Popper, K «the open society and its enemies», vol. 1 p. 151.

IBid, p. 64. (٦٨)	Popper, K. «the open society and its (٣٩)	IBid, p. 153. (١٦)
IBid, p. 64. (٦٩)	enemies» Vol. 1, p. 52.	Popper, K. «the open society and its (١٧)
Popper, K. «the open society and its (٧٠)	IBid, p. 52. (٤٠)	enemies» vol. 1, pp. 153, 154.
enemies» Vol. 1, p. 64.	Popper, K. «the open society and its (٤١)	IBid, p. 154. (١٨)
IBid, p. 64. 5. (٧١)	enemies» Vol. 1, p. 54.	IBid, p. 154. (١٩)
Popper, K. «the open society and its (٧٢)	IBid, p. 54. (٤٢)	IBid, p. 151. (٢٠)
enemies» Vol. 1, p. 66.	IBid, p. 55. (٤٣)	IBid, p. 152. (٢١)
IBid, p. 66. (٧٣)	IBid, p. 55. (٤٤)	IBid, p. 152. (٢٢)
IBid, p. 66. (٧٤)	IBid, p. 55. (٤٥)	IBid, p. 152. (٢٣)
Popper, K. «the open society and its (٧٥)	IBid, p. 55. (٤٦)	IBid, p. 49. (٢٤)
enemies» Vol. 1, p. 67.	Popper, K. «the open society and its (٤٧)	IBid, p. 165. (٢٥)
IBid, p. 67. (٧٦)	enemies» Vol. 1, p. 56.	IBid, p. 21. (٢٦)
محمد محمود ربيع الملهود الكبير (٧٧)	IBid, p. 56. (٤٨)	IBid, p. 21. (٢٧)
الاجتماعي في الفلسفة السياسية عند كارل	Popper, K. «the open society and its (٤٩)	(٢٨)
بوبر، ص ١٥٧، ص ١٥٨.	enemies» Vol. 1, p. 57.	جورج سباين «تطور الفكر السياسي، الكتاب
(٧٨) للرجع نفسه ص ١٥٨.	(٥٠) بدار ٥٢٢، ٤٢٨ في م شاعر يوناني يعبر	الأول، ترجمة حسن جلال المروسي، دار
Magee, Brian, «Popper», p. 79. (٧٩)	أعظم الثمراء الفلاويين. في المصير	المعارف القاهرة، ١٩٥٤، ص ٣٤.
(٨٠) فرانكلين باوير «الفكر الأنبي الحديث،	التقدمة.	(٢٩) للرجع السابق ص ٣٤.
الاتصال والتغير في الأفكار، ترجمة لمد	Popper, K. «the open society and its (٥١)	(٣٠) للرجع السابق ص ٣٤.
محمدي محمود، الهيئة المصرية العامة	enemies» Vol. 1, p. 57.	(٣١) للرجع نفسه ص ٣٥، ص ٣٦.
للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٦.	IBid, p. 58. (٥٢)	Popper, K. «the open society and its (٣٢)
Popper, K. «the open society and its (٨١)	IBid, p. 58. (٥٣)	enemies» Vol. 1, p. 49.
enemies» Vol. 1, p. 177.	Popper, K. «the open society and its (٥٤)	Popper, K. «the open society and its (٣٣)
IBid, p. 161. (٨٢)	enemies» Vol. 1, p. 58.	enemies» Vol. 1, p. 49.
Popper, K. «the open society and its (٨٣)	IBid, p. 59. (٥٥)	IBid, p. 50. (٣٤)
enemies» Vol. 1, pp. 161, 162.	IBid, p. 59. (٥٦)	Popper, K. «the open society and its (٣٥)
IBid, p. 162. (٨٤)	IBid, p. 60. (٥٧)	enemies» Vol. 1, p. 50.
Popper, K. «the open society and its (٨٥)	IBid, p. 60. (٥٨)	IBid, p. 51. (٣٦)
enemies» Vol. 1, pp. 163.	IBid, p. 60. (٥٩)	(٣٧) معنى أن معايير السلوك «تكمية، أنها.
IBid, pp. 163, 4. (٨٦)	Popper, K. «the open society and its (٦٠)	صادرة من غير دليل، فلا سند لها من
IBid, p. 166. (٨٧)	enemies» Vol. 1, p. 60.	منطق أو عرف أو قانون، فالقضية للحكمية
IBid, pp. 112. (٨٨)	IBid, p. 61. (٦١)	هي التي لا تخضع للقوانين المنطقية وذلك
IBid, p. 166. (٨٩)	IBid, p. 61. (٦٢)	في المنطق، أما في السياسية، فالسلطة
IBid, p. 166. (٩٠)	IBid, p. 62. (٦٣)	التحكمية أو التصفية هي التي لا تخضع
Wild, John «Popper's interpretation (٩١)	IBid, p. 62. (٦٤)	بقانون ولا تفصيل، وأوضح صبرها
of Plato» in Schilpp, p. 870.	Popper, K. «the open society and its (٦٥)	الكتاتورية أو السلطة المطلقة. انظر السمع
IBid, p. 872. (٩٢)	enemies» Vol. 1, p. 62.	الفلسفي، تصدير د. إبراهيم بيومي مذكورا
Popper, K. «the open society and its (٩٣)	IBid, p. 62. (٦٦)	مجمع اللغة العربية القاهرة ١٩٧٩ مادة
enemies» Vol. 1, 21	IBid, p. 63. (٦٧)	تكمية ص ٤٠.
		Popper, K. «the open society and its (٢٨)
		enemies» Vol. 1, p. 50.

ق كارل پوپر (١٩٠٣ - ١٩٩٤)
واحد من الفلاسفة الذين كانوا

يقيمون في بريطانيا العظمى. وهو واحد
من المهاجرين النمساويين الذين أتوا إلى
لندن في أعقاب صعود النازية بينما
هاجر بعضهم الآخر إلى الولايات المتحدة
الأمريكية. لجأ پوپر إلى بلاد الخيال
والفلسفة الوضعية والنزعة الساخرة. ولم
يكن المثقفون في بريطانيا فئة قائمة
بذاتها تستطيع التطلع إلى السلطة..

لئن ولد پوپر وتعلم في فيينا في
سياق الفلسفة الألمانية وليست الإنجليزية.
عمل محاضراً أول للفلسفة بجامعة
نيوزيلندا من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٥، ثم أستاذاً
للمنطق ومنهج العلم بمدرسة لندن لعلم
الاقتصاد. ورغم اهتمامه البالغ بالفكر
السياسي إلا أن إسهاماته الحاسمة تدرج
في فلسفة العلوم والتي كان فيها هيجل
رغم نقده لهيجل في ميدان فلسفة
السياسة والاجتماع.

وفي العام ١٩٨٧ أصدر
جى سورمان الفكر الفرنسي السريفي
صاحب الثورة المحافظة الأمريكية
(١٩٨٣)، والحق الليبرالي (١٩٨٤)،
وثراء الأمم الجديدة (١٩٨٧)،
والخروج من الاشتراكية (١٩٩٠)،
أصدر جى سورمان حواراً طويلاً مع
كارل پوپر في بريطانيا ضمن كتاب:
مفكرو زماننا الحقيقيون، هذا نصه:

كان رجلاً قصير القامة، عينا
فاتحان، شعره الأبيض نادر، مرت عليه
السنون، مبتسماً وكريماً، كان ينتظرنى
على عتبة بيت صغير من بيوت
الضواحي في كنتلى على بعد ساعة من
وسط لندن. وكنت لا أعرف كيف أجمع
بين هذه الصورة المتواضعة وبين ما
أعرفه عن الرجل وعن عمله الضخم في
تلك اللحظة. وإذا اعتمدنا نوعاً من
التصديق، فحقاً كارل پوپر هو آخر

كارل پوپر:



هيجليا رغما عنها

وائل غالى

وأكبر فيلسوف معاصر. فعدّ أكثر من ستين سنة غيرت إصداراته وندواته مناهج البحث العلمي. وفي مجال مقايير تماماً، فقد بيّنت هذه المناهج وأول مرة الأصول الفلسفية المشتركة بين الشيوعية وبين الفاشية. وأخيراً، ساهمت المناهج نفسها وفي صورة حاسمة في نهضة الليبرالية السياسية.

خصصت المئات من الكتب والندوات لـ **بوبر**. وفي فرنسا أتى تأثيره متأخراً. لم يترجم عدداً لأول مرة إلا في بداية عقد الستينيات. ويرجع الفضل الخاص إلى مبادرة أسدقائه، عالم الأحياء **جاءه** **موتور** وعالم الاقتصاد **برتران دو جوفثال**.

ورغم أن هذا المجد اللغافي لـ **بوبر** لم يخنم حياته بالكريم، لم يبحث عنه قط فيما يبدو. وكان يعيش قبل وفاته وحيداً، أرملاً، بلا أسرة. وبأسف **بوبر** لوحده قائلاً:

«لست ممن يفهمونهم بسهولة». هكذا قال لي: «ببلى منزوع المصباح الكهربى، ويؤكد لي أنه يحب هذه العزلة التي تأذن له بالعمل في سلام. ويحيطه الكتب والموسيقى».

وفي خلال عدة ساعات في اليوم يؤل **بوبر** باخ ويؤلف بفلسفه بعضاً من المسلسلات التلفزيونية: «دائماً كنت أعرب من المدن ومن ضجيجها السطحي».

وأكد لي أنه حينما كان شاباً في بداية القرن في فيينا كان يجتنب المقاهى الأدبية وكان يكره سطحية فيينا كراهية الحرير. ولم يبق في النمسا التي تركها في العام ١٩٣٧ سوى البردة الألمانية والظفرة الحادة الشاذبة: بريق المعبقرية الذي عبر جيلاً كاملاً من المثقفين النمسيين. لكن **بوبر** يؤكد، هو الذي نشأ في أسرة بورجوازية يهودية صرفة تصولت بعد ذلك إلى

البروتستانتية، أنه لا يحب كليداً هذه الثقافة النمسية. وراح يقول لي: «أنتجت فيينا عديداً من النظريات الخاطئة والسطحية».

وبالنسبة له، فهو ينسب نفسه بالآخرى إلى تراث التنوير، تنوير **فولتير** و **كسانط** و **هيوم**. وينطق قائلاً: «في الحقيقة إن حركة التنوير تضرب جذورها في سقراط، وشعارها هو: أعرف إنني لا أعرف».

وفي السادسة والمانين من عمره كان **بوبر** واحداً من أندر الباقيين من هذا التراث العظيم. ولم يتوقف عن الكتابة. الناشرون هم الذين لم يستطيعوا متابعة إيقاعه...

أسعد

الفلاسفة

كتب **بوبر** يقول في ماير من عام ١٩٨٦ في خاتمة كتابه «سيرة ذاتية وفكرية»: «إنني أسعد الفلاسفة على الإطلاق». فهل ظل متمسكاً إلى أقرب وقت بهذه المفارقة التي أثارت الضجة في وسط المثقفين بما في ذلك بين المعجبين به؟ أليس هدف الفيلسوف هو البكاء على عذابات الزمن، وخصوصاً على عذابات القرن العشرين؟ كلا! **بوبر** ظل يصر على تفاوله الذي يقول عنه إنه مؤسس على الواقع. فقط الواقع تعيه. وغالباً ما يبدأ جملة قائلاً: «إنه لمن الواقع أن...»

إننا نعيش من الناحية الموضوعية عصرنا حلت فيه الإنسانية. بفضل العلوم. معظم المشكلات التي بدت حتى العام ١٩٤٥ تقريباً غير قابلة للحل. «لا أدري كيف حدث ذلك على هذا النحو. لكنه واقع، مجتمعنا هو المجتمع الأكثر رفاهية والأكثر سلاماً ولا نظير له؛ هو أيضاً المجتمع الأكثر عدلاً».

يرى **بوبر** قائلاً: «في طفولتي كانت فيينا قابلة للمقارنة من ناحية خلطها بين اللوكس والفقر بالهدد الحالية... اليوم البؤس أخفى تقريباً من أوروبا الغربية. كما أخفى التفاروت الاجتماعي الصارخ. وأصبحت حرية الاختيار كبيرة. وتقدمت التربية والإحساس بالمسؤولية. وانخفضت البطالة والعبودية والقموسة. هذه وقائع كثيرة. وكل ذلك حدث في فترة وجيزة جداً».

«كما تعلم أن الإصلاح الاجتماعي أو التقدم الاقتصادي لا يتم بالهف، حتى السوفييت كانوا قد بدأوا في إدراكه».

لكن تقدير **بوبر** أن التقدم الأهم هو أننا مستعدون للاستماع إلى النقد المبنى ولقبول المقترحات المعقولة التي هدفها تحسين المجتمع.

ويضيف أنه لكي نفقس كل هذا التقدم يكفي أن نقارن عصرنا بأية مرحلة أخرى من مراحل التاريخ لنستأرنا اعتباطياً، والوجدون الذين لا يرين الاختلاف «هم المثقفون، الذين يستمعون التحطيم والإعلام، هم فقط يصرحون بأننا نعيش في «جسمهم أخلاقى». هم فقط يدعون إلى سياسة الأسوأ التي ترمي إلى تحطيم الحرية في الغرب بحجة أن هذه الحرية ليست إلا وهم حسب زعمهم».

لكن لماذا يتألم المثقفون من هذا انمعاا المرضي؟

يجيب **بوبر** قائلاً: «سؤالك ليس مهما، ما جدوى التفسيرات النفسية، إنه واقع».

التقدم

وضرورية

التاريخ

وعلة التفاؤل التاريخي عند **بوبر** أنه لاحظ أن الإنسان قادر على السيطرة على شروء المجتمع: إننا نستطيع أن

نهرب من القدرة. «هذا ممكن. لكن هذا لا يعنى أنه سوف يحدث». وشرح پوپر قائلا: «تعالى لا يطبق إلا على الحاضر ولا ينطبق في أى حال من الأحوال على المستقبل: لا يملك التقدم أية صفة حتمية. لا شيء يضمن المستقبل الأفضل». وأسقاط التقدم الحتمى فى المستقبل وتخيّل أن التاريخ يخضع إلى ضرورات التاريخ السائر، كل هذا يندرج تحت ما أسماه پوپر «اللزعة التاريخية الضيقة». فهذه اللزعة ليست مؤسسة على أية خبرة، ليست مؤسسة على أى دليل؛ إنها شكل خاص من انحرف الروح، اختلال فى قلب جميع الأيديولوجيات.

ويشدد كارل پوپر على أن اللزعة التاريخية الضيقة هي الأساس المشترك بين الفاشية وبين الشيوعية. لأنه من الخطأ تماماً حسبما يستخلص پوپر أن نعتقد أن المستقبل مشروط بالحاضر. لا شيء فى الحاضر يسمح بأن نتوقع المستقبل. لماذا؟ لأنه فى الحقيقة العكس هو الذى يحدث: نحن نعيش فى تطلع إلى المستقبل، جميع سلوكياتنا اليوم تخضع إلى فكرة أننا نصنع أنفسنا من المستقبل.

وإذا حدث أن شاب المستقبل الإعلان الذى يفصح عنه، فإن ذلك يرجع على وجه العموم إلى أن المعلن نفسه يؤثر فى مجرى الأحداث.

ولا أصنع شيئاً هنا سوى أننى أخلص وأكتفى إلى درجة قصوى منهج پوپر. والمؤكد أن أى تبسيط خيانية. بل يرى پوپر أن أسسلى أصوغها على نحو خاطئ. وبلغت نظرى إلى ذلك بنوع من الصرامة التى خففها الإحسان: «ألا يصدمك أيها الشاب أن أقول لك: إن

سؤالك غيبى؟ فإذا كان السؤال أصلاً مطروحاً طرحاً سيئاً فكيف لا يكون الجواب بلا أهمية. كان المفروض أن تصوغ السؤال بالطريقة التالية..... وهذا موز پوپر 14 سؤالاً صغيراً مضموناً فى تساؤلى الرئيسى. وما كان يبدولى بصيغاً أصبح فجأة محققاً: لم أتعود على محديات الفلسفة الألمانية.

وأفهمنى پوپر قبل أى شيء أنه لا يجب أن تتوقف طويلاً عدد الترميمات. وكل مرة أبدأ فيها جملى بالسؤال: «ما؟». ينظر إلى بروك بوليسيه ويهمنى أننا نقف نحن الاثنين كثيراً من الوقت إذا انحصرنا فى هذه المرحلة الأولية من التحليل. وأضاف: فأعجب سؤال يستطيع الفيلسوف أن يطرحه هو «ما الحياة؟».

وبعد أن أعدت سياغة أسسلى راح يجيب عنها بطريقة كاملة تماماً بحيث لم يعد أى صياح هناك لم يتم اكتشافه. وأنى حوار مع پوپر يدوم فترة طويلة. ورغم أن عمره ضعف عمري إلا أننى سوف أخرج من الحوار متعباً أكثر منه. من المحال أن أعود إنتاج فكر بهذا الفراء والتعقيد الكبير هنا؛ وأبلغ ما يمكن الوصول إليه هو النقاط بعض الرمضات.

لكن أساس هذا الفكر هو دائماً النقد: الفيلسوف أو المثقف لا يجب أن يكون ذلك الكائن الذى يبحث عن الحقيقة وإنما عليه أن يكون باحثاً عن الخطأ. ويبدولى پوپر فى أحسن أحواله حينما يحطم أسسلى وحججى الواحدة تلو الأخرى؛ فهو لا يقول: «هنا الحقيقة»، وإنما يقول: «هنا الخطأ». لكن نحن حذرناء منه؛ ويجب أن نطم أن بهذا التحول فى المنهج الفلسفى، غير كارل پوپر البحث العلمى بالطريقة نفسها التى تغير فيها نظرية رياضية أو نظرية فيزيائية أساس المعرفة.

معيان العلم:

البرهان

على الخطأ

فى ظل الهياج الثقافى الذى ساد عقد العشرينيات من هذا القرن كان پوپر ممزقاً بين الماركسية وبين الليبرالية وبين علم النفس التحليلى وبين فيزياء آينشتاين. وسأل نفسه كيف يميز بين الحقيقة وبين الخطأ. كيف يتم ترسيم الحدود بين العلم الحقيقى وبين العلم المزيف؟ وكان جواب الفلاسفة التقليدى أن الحقيقة هي ما هو قابل للبرهان على نفسه. فالواقع الذى يعتبر دقيقاً علمياً هو الواقع الذى يتم البرهان عليه بتكرار الملاحظات والتجارب. ويعترض پوپر أن هذا المنهج يؤدى بالباحث إلى اختيار فقط الملاحظات المناصرة لنظريته. ومن جانب آخر فنظريات آينشتاين لا يمكن البرهان عليها؛ هل يعنى ذلك أنها خاطئة؟

حل پوپر، هو معيار الدحض، وفى اللغة الإنجليزية نقول -FALSIFY-، ولم يكن قد بلغ سن الثلاثين بعد حينما صاغها لأول مرة، وغير الجماعة العلمية فى القرن العشرين. بالنسبة لپوپر يجب على العالم أن يكون منهجه ليس إثبات مشروعية نظرية وإنما عليه أن يحاول أن يدمرها، وأن يكثر من التجارب الخاطئة بأن يبرهن أنها خطأ. فقط حين تقاوم النظرية هذه الاختبارات نستطيع أن نعتبرها علمياً صحيحة أو على أقل تقدير تظل صحيحة حتى النظرية اللاحقة التى سوف تحل محلها فى تسلسل الاختبار ومطاردة الأخطاء. هكذا يعنى العلم.

فقط تتصف بصفة العلم النظرية القابلة للدحض؛ وما هو غير قابل لأن يدحض يندرج تحت صفة السحر أو التصرف.

ومحاولة اللحض هذه إنما تزداد أهميتها في العلوم التي من المجال أن تقوم على الخبرة. وفي علم الاقتصاد على سبيل المثال لا الحصر: النقد هو الأداة الوحيدة للتحقق من النظرية الاقتصادية، وحتى إذا افترضنا أن الاقتصاد علم وهو الافتراض الذي يشك فيه بوبر: ألاحظ أن تطور الاقتصاد الفعلي لا يمت بصلة إلى العلم الاقتصادي. ورغم أن إننا ندرسها وكأنها رياضيات فالنظريات الاقتصادية لم يكن لها أية منفعة عملية.

النزعة

النسبية

هي أخطر

تهديد لمجتمعنا

وأصبح تصور اللحض تقريباً في كل مكان محور البحث، حتى إذا كان ذلك البعض من أمثال رينيه توم يراض طابعه الفطري الزائد عن حده، فانبساطاً من هذا المعيار، يصنف بوبر ويضع من ضمن العلوم المزيفة - التي تخلص من كل أساس فكري جاء الماركسية وعلم التحليل النفسي، على حد سواء. فالماركسية مظهر مثل علم التحليل النفسي مؤسسة على الجهود. فالماركسية وعلم التحليل النفسي يصفيان في حد تمريريهما جميع السحالات الهادفة إلى مناقضتهما. فعلماء النفس التحليلي يتخلصون من الاعتراضات بارجاعها إلى كبت صالغ الاعتراضات. كذلك يلمق الماركسيون تلقائياً موقف العدو بأحكامه المسبقة الحقيقية: إذا قلت هذا فإنه يعني موضوعياً إنك حليف خصومنا.

وإن فحجك غير مقبولة....

لكن هل في مقدورنا أن نطبق معيار اللحض على السياسة؟ هل هناك أيها حقيقة قابلة لأن نميزها؟

بعضهم ينفى هذا باسم النزعة النسبية الأخلاقية والفكرية: كل شيء له قيمته، كل شيء نسبي، كل شيء مرهون بالحصارة، بالعصر، إلى آخره... فقال لي بوبر: «إن هذه النزعة الإنسانية إنما هي أخطر تهديد بطور فوق المجتمع، ولقد أن بوبر كان أول فيلسوف في زماننا يقف ضد النزعة النسبية الأخلاقية، قبل أن يقف للموقف نفسه الآن بلوم في الولايات المتحدة الأمريكية أو ألان فيلنكلركوت في فرنسا بكثير. ويقول لي بوبر ثانية: «أرى في النزعة النسبية مرض الفكر أو بالأحرى مرض للمفكرين الذين يعتقدون في أن الاختيار بين عقائد متنافسة اعتباطي، سواء مرجع ذلك لغيباب الحقيقة أو لغيباب أية وسيلة للقرار أمام نظرتين ما إذا كانت النظرية الأولى متفوقة على الثانية، إلا أنه من الممكن جداً أن نعرف ما إذا كانت عقيدة ما أكثر حقيقية من عقيدة أخرى. لأننا نملك أداة قياس: هي الضوابط أو قواعد السلوك. ونستطيع أن نحكم على الوقائع على أساس الضوابط، وتعدد مثلاً ما إذا كان موقف ما عادلاً أو لا.

لكن هل بوبر يستطيع أن يقول لي: ما هو معيار الضبط؟ سؤال عبثي! قدور الفيلسوف إنما هو ليس التعريف بالضوابط لأن الكل يعلم ذلك، وشرح لسبب دان تقيت، أو لانتقوسو إنما هو شرح بلا جدوى، فهذه المفاهيم جزء من تراثنا المعرفي وتبع من تقاليدنا وعقلنا وخيالنا وملاحظتنا. ثم يفسر بوبر قائلاً: إن كل ضابط غير قابل للحض يصاحبه ركام خفيط من المشكلات، فعبارة «إن نقله ضابطه على نحو لا يقبل للحض. لكن كيف نطبقها على قتل من يشكو مرضاً عضالاً وعلى الإجهاض؟ إلا أن هذه المشكلات لا تحل مسحة الضوابط الأساسية.

فالمجتمع الليبرالي الذي تعيش فيه والذي يوتر بوبر في سميحه «المجتمع المفتوح» مطبوع بطابع دقيق، هو قدرتنا على الحكم على الوقائع على أساس هذه الضوابط. والضابط الأساسي عد بوبر هو: «لا تظن من شأن أفكار الخاصة».

لكن ألا يحدث أن تدخل هذه الضوابط في صراع فيما بينها؟

ويجيب بوبر قائلاً: «بالتبع هناك عديد من المشكلات الأخلاقية غير القابلة للحل لأن هناك صراعاً بين المبادئ المتعارضة لكن لا يعني الصراع بين المبادئ أن كل المبادئ متساوية. كما لا يعني ذلك أن كلها تستحق الدفاع عنها بالطريقة نفسها. وأضيف أنه يجب علينا أن نهذل ما في وسعنا في تخفيض الصراعات وليس في تصفيتهما. وجودها لنفسه جوهري في «المجتمع المفتوح».

مجتمع مفتوح يحيطه الأعداء...

نجاح

الأيديولوجيات

ويقول لي بوبر: «إن الأعداء هم صناع الأيديولوجيات والسادعون. ولأسف أنهم يسيطرون على العلوم الإنسانية. وهذا ليس جديداً، يعتقد بوبر بأن تراث الأيديولوجيا منقسم الحري عن الواقع يضرب جذوره عند أفلاطون. فقد اخترع أفلاطون ما أسماه «المجتمع المجرد». مع فقرة حاسمة في النزعة للنيبية في القرن التاسع عشر بفضل فيلسوفين أمثالين هما هيجل وماركس.

فتح هيجل عهد الخداع. وبمذ هيجل أصبح مشروعا أن تكتب أي شيء بأي طريقة وتم استبدال الخداع بتكاذم الواقع. ولندفع السفوف في هذه الفقرة.

وحتى هيجل، كان الفلاسفة يحاولون قول البديهة ولم يفهموا الابتذال. ويدقق **پوپر** قائلا: «أنا، أيضا، لا أخشى الابتذال، لكن بدءا من **هيجل** ولدت الفلسفة السيئة، تلك الفلسفة التي تهدف التعقيد...»

وفى إطار **هيجل** أسس **ماركس** فى الأزمنة الحديثة عبادة الأفكار المجردة: دين الدولة والأمة والبروليتاريا. ونجاح هذه الأيديولوجيات كان قذبة، خصوصا أنها تجنبك للتفكير. وتجنب العقول البسيطة تتصور أننا نلهم العالم بأن نكرر المعادلات المكررة التى تبدو علميتها منبجبة. والقاسم المشترك بين جميع هذه الأيديولوجيات إنما هو إقناعنا بأن التاريخ يخضع إلى ضرورة، إلى قوانين تفلت منا. ليس هناك أمر يربح أكثر من ذلك: يكفى أن نعلم أننا فى «دلالة التاريخ» وأن خصوصنا خارجها. ويضيف **پوپر** قائلا: إن «دلالة التاريخ» هذه المعروفة لم تعد إلا السياسة؛ بل أسدت الفنون.

الموضة

نقيض

الفن

ويرى لى أنه فى قبيدنا كان **پوپر** الشاب يريد أن يصبح موسيقيا؛ كما كان تلميذ المؤلف الموسيقى الكبير **شونبيرج** الذى كان يكرمه. ليس فقط لأنه كان يرى أن موسيقاه لا تسمح بل لأنه اكتشف أن أسناده كان بلا طموح ففى لم يكن يمتنى سوى صدمة البورجوازية النمسية. وكان **شونبيرج** يتمتع فى هذا السياق بحب الصحفيين له، والذين كانوا يفسرون كيف كان ضروريا حب موسيقاه ليس فقط لأنها كانت جميلة وإنما كذلك لأنها كانت سابقة عصرها. ويعترف

پوپر قائلا: «ربما هذا فن، لكنه فن لم يعد موسيقى؛ علينا أن نوجد له اسما آخر».

هذه الفكرة حول التقدم، والمطبقة على الفن والتى نحسبها فى الأصل **فاجنر**، قادت إلى البحث نفسه القائم فى السياسة. والفن الحديث عند **پوپر** الذى يبقى مخلصا لباخ وموتسارت لم يفقد بعد: لم يعد الفنانين مبدعين بل هم دعاة منظمون كأحزاب سياسيين حقيقيين.

وألفت نظر **پوپر** إلى أن الفلاسفة الفرنسيين الجدد يصرون أنفسهم إليه، فى الوقت نفسه الذى يقعون فيه فى الهاربة التى ينددونها. فأجاب إنه فى الفلسفة كما فى الفن فقط، المضمون - هو العامل المهم وليس التجديد على أية حال.

هل **پوپر** مجرد محافظ؟ سؤال لا يمتيه. دور الفيلسوف مثل دور الفنان ليس أن يكون «على الموضة».

آخر

الفلاسفة

روى لى **پوپر** فى أثناء حوارنا: «أنا بدون نواضع ولا ادعاء آخر فلاسفة للتويز. لست صاحب منظومة ولا نبيا، وإنما رجل فسقط حريص على حل المشكلات وأتسب نفسى إلى تراث كائنات وفولتير الذين أحضنا - إلى امتحان العقل الفلسفة والرياضيات والفيزياء جميعا».

لكن هل مازال ذلك ممكنا بعد ما أصبحت العلوم معقدة إلى درجة كبرى؟ أجاب **پوپر** قائلا: «ليس لأن العلوم أصبحت معقدة، عاد من غير الممكن للجميع بينها. فككت الجامعة على نحو غبى المعرفة إلى مجالات متخصصة؟ علم مسجون بلا أى ضرورة فى عقولها ومعجمها. ويدقق **پوپر** قائلا: «أرفض

تفكيرك المعارف، وفكر فى كل شيء ولا تترك نفسك غارقا بعد صعود المعلومات، وادفع خيبة الأمل والتشاؤم التاريخي. بما أنك محظوظ فأنت تعيش فى نهاية القرن العشرين! لا تترك أى شيء يخدعك، لا الموضوعة ولا الإزهاب الفكرى ولا المال ولا السلطة. تعلم كيف تميز بين الصحيح وبين الفاسد دائما وفى كل مكان».

الاحتمال

أصل

الحياة

فى القطار الذى يقضى ويعودنى من كينلى إلى لندن أخذت أفكر رموز النص الذى أعطانى إياه **پوپر**. أفكاره الأخيرة التى لم تكن قد نشرت بعد تحت عنوان **احتماليات وميول**. وتبحث هذه الدراسة عن الجمع بين حساب الاحتمال وبين أصول الحياة. قال الفيلسوف: «إنه سؤال يهمنى منذ العام ١٩٣٠».

ويدقق **پوپر** أن الكون يبدو لنا حديا خاصا للسببية لتسلسل الأسباب والنتائج كما لو أنه ساعة. إلا أن الواقع غير ذلك. فمذ الميكانيكا الواقعية عند **برولى** تعلمنا أننا نعيش فى كون احتمالى مبدع غير ميكانيكى ممتد. إذن فهذا الكون مؤسس على الأحداث التى أشرشت إليها بعض الاحتمالات.

لكن هذه الاحتمالات غير متساوية؛ تصبح الاحتمالات مائلة - مع ميل الظواهر - إلى الانتهاء تلقائيا نحو الاتجاه الواحد. إذن يلعب الله حقا لعبة الزهر. لكن الزهر ثقيل: إذن فالفيزياء والميكانيكا مرتبطتان.

هذه هى آخر المقترحات التى يحب **پوپر** ألا نسم بها، وإنما أن نخضعها إلى نار النقد. ■

قا ما أصعب أن يكتب المرء شيئاً عن رفاعة الطهطاوى عندما يكون تلميذاً وأستاذاً سابقاً بالألمن، وما أصعب أن يكتب وينقد وينتقد ما أصطلحنا على اعتباره كاملاً متكاملًا، وما كاد يدخل في باب اللابى Tabou .

ماسوف أقدمه للقارئ يدخل في باب إعادة التقييم لتجربتنا الشرقية مع مشروع الصحافة الأول الذى قاده رفاعة الطهطاوى فى الثلاث الثانى من القرن ١٩ فى مصر.

إن ما نطرحه اليوم على أنفسنا من أسئلة حول أسباب قصورنا وتخلفنا، وحول أسباب أخذنا بصف الأشياء، وتركنا النصف الآخر، وإن ما نطرحه اليوم تساؤلات من غرامنا وعشقنا شبه الفريزى فى البحث عن «النصف» الذى

يقوافق وغريزتنا الدنيوية وترك النصف المشبوه أو النصف الذى قد يسبب لنا مشاكل، وتكون النتيجة أن مشروعات الحضارى نفسه وعمره يقترب من مائتى عام أصبح اليوم مهدداً فى وجوده نفسه بالزوال والصنوع.

وبالعودة إلى جذور هذا المشروع الحضارى نجد أن هناك رجلين مسئولين مسئولية تامة عما وصلنا إليه اليوم، وبعد مائتى عام من حالة «النصفية» هذه، أى أنصاف متحمسين، أنصاف متحضرين، أنصاف متقنين، أنصاف فى أنصاف فى أنصاف..

وشاعت المصادفة أن يكون الرجلان مختلفين فى العقيدة وفى التكوين وفى كل شىء، غير شىء واحد اتفقا فيه

وهو ميلهما إلى أخذ النصف الأبيض وترك النصف الأسود.

الرجل الأول وكان فى موقع الحاكم هو محمد على، والثانى وكان فى موقع المفكر هو رفاعة الطهطاوى، وليس المقصد من هذه الدراسة المقارنة بين الرجلين أو نقد منهجهما فى العمل، وإنما تمحيص نتيجة تعاونهما فى وضع أساس المشروع الحضارى الذى تهبنا، وأياً كانت صيغة العلاقة بينهما أو بين الثانى وخلفاء الأول، فإنه من المؤكد أن كليهما كان فى حاجة للآخر، وأن محمد على دون رفاعة كان سيصبح مجرد حاكم أتى على عرش مصر ورجل شأنه شأن الآخرين الذين أتوا وشيدوا مسجداً هنا وقصراً هناك ورجل، وأن الطهطاوى دون محمد على لم يكن أصلاً قد ذهب إلى

رفاعة الطهطاوى



وجذور الوسطية فى فكرنا المعاصر

أحمد يوسف

فرنسا ولم يكن هو ولا مدرسة الألمان ولا كتبه قد حملت إلينا النور الذي حملته، وإنما كان مصور الرجل كمصير هؤلاء الشيوخ ذوي الأصول الريفية وقد وفدوا إلى القاهرة، إذا ما كتبوا كتبوا حوائش على الحوائش وإذا ما درسوا درسوا فقه الكتب الصفراء.

على أية حال، ينبغي لنا أن نعتبر لقاء الرجلين لقاءً سعيداً ومثمرًا أعطى لكلهما المجد الذي ينتظره وأعطى لمصر نصف الحضارة التي نعيشها الآن.

عندما سافر رفاعة إلى باريس وهو في سن الخامسة والعشرين، هل كان يخطر بباله خطورة ما هو في طريقه إلى الحسد؟ هل كان يخطر بباله أن كل خطوة يخطوها في باريس ستعود بالنفع على وطنه، وأنه هو، دون سائر تلاميذ البعثة، وهو الريفى الأزهرى، سيداط به مهمة تحضير أمة بكاملها؟

أنك - في هذا - كثير، فالقول الذى نعرفه عن شخصية الرجل لا يدنى بطموح عظيم. إن لم يكن العكس، فالرجل يحمل في داخله رغبة هائلة في العلم، وحباً كبيراً للمعرفة ولكلها بالقطع ليسا في إطار مشروع شخصي له، أو لوطنه، على الأقل في مراحل إقامته الأولى في باريس، فسعى الفائق أنه بحبه الشديد للمعرفة ويدافع من أستاذة حسن العطار تحول إمام البعثة من أزهري إلى طالب عصرى... أو هكذا خول إلينا، بينما الواقع أن الإمام الأزهري ظل كامداً داخله، وإذا ما قارنا كتاباً أزهرياً بتكوينه الأزهري الدينى وكتاباً مثل تشاتوبريان بتكوينه الدينى للتأويلكى، وهى ليست مقارنة منزعزى كما يظن بعضهم فشرف تشاتوبريان أن يقارن بالظهاوى، فعدد المقارنة، نجد أن رحلة الأول إلى باريس قد غيرت أمة بكاملها، بينما رحلة الثانى إلى مصر

والشرق قد أعطت عملاً أدبياً خالداً في التراث الفرنسى.

ولكن المقارنة بين «التخلص» وبين «الرحلة من باريس إلى القدس» كملين تكريين تظهر أن كليهما لم يخلص من دينه كميّار يزن ويصف به الأشياء في عالم غير عالمه، ولكن تشاتوبريان وهو الذى لم يخصص لمصر سوى أربعين صفحة في كتاب يتجاوز الألف صفحة قد التمس لمصر أسباباً من العظمة تعود إلى ماضيها السحيق، كان الظهاوى يلتمس لفرنسا أسباباً من العظمة تعود إلى حاضرها المزدهر، ونجد أيضاً - وهذا مهم جداً - أن الرجلين كتبوا وبكلمة في إطار محكوم بحدود الدين في لغة وطنية بسيطة، كانت للأول فتحاً لعصر الرومانسية، وكانت للثاني عملاً جباراً يكتب لثلاثة لأول مرة بعد أن كانت الكتابة في عصره ليست إلا حوائش على المتن وشروح للحوائش وفي أحسن الأحوال شرح للشرح.

ولعل هذه المقارنة المتعجلة بين الظهاوى وتشاتوبريان وهذه المحاولة للربط بين عظيمين لم يلتقيا أبداً رغم أن القدر قد جمع بينهما في الزمان وفي مدينة القاهرة ذاتها ولكن لم يجمع بينهما أبداً في المكان نفسه.

لعل هذه المقارنة تسمح لنا أن ندلف إلى عالم رفاعة الظهاوى. وهو عالم خصب وثرى ومتعدد الأوجه التى تتلوهها كثيرون من عرب وأجانب، لكن بعض هذه الجوانب لم يأخذ حقاً من البحث والتقصى مثل الظهاوى الإنسان، والظهاوى فى علاقته بالسان سيمونيين، والظهاوى فى علاقته بمحمد على الخ...

وهذه الموضوعات الأخيرة هي محور كتاب يده كاتب هذه السطور عن

الظهاوى الرجل والمفكر. ويسمح لى القارئ أن أعرض له هنا بعضاً من هذه الصفحات، وهى نقد قد يقسم حيقاً وقد يابن حيقاً، ولكنها محاولة من الكاتب لاستشفاف هذه «النصوة الحضارية» التى نعيشها منذ قرنين وهى تحدى حيرة كما تحدى ولاشك كثيراً منا، هذه النصفة التى أعتقد أن الظهاوى شارك فى صنعها إن لم يكن مسئولاً عنها.

القارئ للكتاب العظيم «كيف اكتشف الإسلام أوروبا» (١) Comment L'Is-lam a découvert LEurope أعظم مستشرقى هذا العصر برنار لويس Bernard Lewis يلحظ أن الظهاوى قد ذكر فى مرات متعددة قد لا تتجاوز الفص، وأن المؤلف يعطيه دوراً يكاد يكون هامشياً إلا مرة واحدة عندما ذكر أن أول جريدة عربية يومية صدرت على النمط الغربى كانت الوقائع لرفاعة، وأنه يعطيه لهذه الريادة سبقاً على كل مفكرى المسلمين قاطبة بما فهم الأتراك وقد كانوا أسبق اتصالاً بالغرب منا.

وراعى هنا الموقف من برنار لويس وهدت إلى آراء ومستشرقى الغرب المعاصرين للظهاوى فلسه وبمضمهم كان أستاذاً له. فوجدت أنهم جميعاً ولا استثناء يجمعون على أن الرجل كان فذاً فى قدرته على الدرس وللتحصيل وأن نظره للعلم تكاد تساوى نظره للدين فى القداسة والأهمية، إلا أنهم يكادون يتفقون على أن الرجل كانت تعوزه الموضوعية فى الرؤية، والدقة فى التعبير حتى فى اللغة العربية، وميله إلى الوصف العام ويلمسه بالاسترسال والتأويل مما أثر فيما بعد على عمله وترك عيوباً كثيرة فى ترجماته على نحو ما بين محمود فهمى حجازى فى تعليقه المفضل على ترجمة الظهاوى للدرس الفرنسى (٢).

ولعل أعظم ما يفيدنا فى هذا المجال هو تقرير لجنة الامتحان التى أجازت

الطهطاوى قبل عودته إلى مصر وييلت فيه اجتماع النقيضين في الطالب الشيخ، تحصيل وافر وفطنة غير عادية من ناحية وعيوب في منهجيته وطريقته في الترجمة من ناحية أخرى، وإليك نص هذا التقرير الذى نشرته غداة الامتحان المذكور الفشة الأكاديمية للإنيسترونيديا والذى كان جومار أستاذ رفاعة يراى تديرها وهى عدد نوفمبر ١٨٣١ :

التقرير

النهائي

لأساتذة في

باريس عام ١٨٣١

خضع المسير الشيخ رفاعة أحد أبرز تلاميذ البعثة المصرية في فرنسا، والذى على وشك العودة إلى مصر، بعد أن أتم أعماله الدراسية لاختيار بجسة يوم ١٩ أكتوبر عند المسير، جومار، عضو المعهد والكلف بالإشراف على الدراسات وبمصور الأستاذة رينو، المستشرق والمثدب بقلم المخطوطات بالمكتبة الملكية، و هـ، لى، السكرتير ومترجم اللغة العربية والآب السورى، حياوبى، والمهرداد، عبدى أفندى رئيس المدرسة والسيد البروفيسور، دوليل، والسيد، آللى، المسند بالمناجم، والكونت، دى تورجنيف، وزير التعليم السابق بروسيا... الخ.

وكان موضوع الجلسة هو إضناع الطالب رفاعة لعدة اختبارات لمعرفة قدرته كمترجم وهى المهنة التى اختارها.

وقد بدأنا باستقرائه للنصوص التالية:-

أولا - قائمة باثنى عشر كتابا أو موضوعات ترجمها بنفسه من الفرنسية إلى العربية منذ العام الماضى، وهما هى عايرينها:

- ١- نص من تاريخ الإسكندر الأكبر.
- ٢- أساسيات علم التدين العام للمواف برار.

٣- حوليات عام ١٢٤٤ لمؤلفه جومار والمخصص للدرس بمصروبه مقتطفات علمية واقتصادية.

٤- موسوعة أخلاق وعادات الشعوب.

٥- مدخل إلى قاموس جغرافيا العالم خاصة للجغرافيا الطبيعية وقد راجعها المسير دى هامبولدت.

٦- قطعة من الجزء الأول من كتاب «الجغرافيا» لـ مالطيران.

٧- الكتاب الثالث لهندسة لـ دى لوجاندر.

٨- نص من الجغرافيا الكونية.

٩- قطعة من «نظرية الضابط العظيم».

١٠- أساسيات القانون الطبيعى لهيبر لاماكى.

١١- بحث صغير عن علم الأساطير.

١٢- درس فى الصحة والنظافة.

ثانياً - «المرجز» وهو كتاب شامل ألفه الشيخ رفاعة عن رحلته إلى فرنسا وهو تحايل وألف مكتوب بلغة صحيحة.

وقد عرض عليه عدة كتب مطبوعة بمطبعة بولاق ترجم منها بسهولة بعض المقاطع، كما قرأ علينا أيضاً ترجمة بعض النصوص تتراوح بين الطول والتقصير من الوقائع المصرية المطبوع أيضاً فى بولاق.

وكانت ترجمته لكتاب «نظرية الضابط العظيم» موضوعاً للامتحان الذى دار بالطريقة التالية:

أمسك أحد الحاضرين النص الفرنسى، ثم أمسك الشيخ رفاعة نص ترجمته العربية ثم طلب إلى الشيخ رفاعة أن يقرأ منه بالفرنسية نص ترجمته للعربية. فكانت تعبيراته تكاد تكون مطابقة للنص الفرنسى الأصلى.

وخرج رفاعة بمهارة من هذا الامتحان الصعب، فهو يضع بأمانة

المعنى الصحيح لكل كلمة داخل العبارة. وقد اضطرته عبقرية اللغة العربية على التصرف أحياناً بأن يحل مجازاً محل آخر دون أن يشوه المعنى فبدلاً من أن يقول (مجازاً) منجماً غنياً نستغله، يقول بجرأ نستخرج منه اللائى.

ومع هذا فقد لبّت نظر الشيخ إلى عدة ملاحظات حول ترجمته، فمن وقت لآخر تعوز الدقة ترجمته ويكثر من التكرار والأوّل وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالمصطلحات الفنية، ومع هذا دون أن يقع فى الغفوض لأنه يراعى دائماً روح النص.

وهو يعرف الآن جيداً أنه عندما يواجه بترجمته كتباً علمية سيكون مضطراً إلى الاستئذان عن التأويل بل سيكون فى حاجة إلى مصطلحات وتعابير جديدة فى هذا الموضوع.

وقد أخضع الشيخ رفاعة إلى اختبار آخر مقال لكتاب آخر وهو «قاموس جغرافيا العالم» حيث ترجم بنفسه مقدمته التى تتمحور حول الجغرافيا الطبيعية وهذا النص كان قد ترجم إلى العربية العام الماضى، ولم يكن وقتها متقدماً فى دراسته ولم تخرج ترجمته فى مستوى دقة الترجمة السابقة نفسه لأنه لم يترجم بمجمل التعبيرات للفرنسية ومع هذا فإن معنى الكلام لم يتغير وكانت آية الترجمة أيضاً جيدة.

وقد انفضت الجلسة والأساتذة فى رضاء تام عن تقديم الشيخ ومقتنعين أنه فى وضع يسمح له بتقديم خدماته لحكومته وسيكون فى إمكانه ترجمة الأعمال المهمة اللازمة من أجل نشر التعليم والمدنية.

وفى جميع المراسلات التى تمت بينه وبين أساتذته وعلى رجة الخصوص جومار Jomard ودى ساسى D. sacy وخاصة تلك التى كان يطلبها منهما

هوامش

comment L' Islam a De couvert, ١
Europe

Bernard Lewis, Ed. Gallimard, coll
رقد ترجمته Annick P'elissier مع
مقدمة Tel لمكسيم رودنسون، باريس
1982

٧- أصول الفكر العربي عند الطهطاوى
محمود فهمى حجازى ص ٤٣٦ وبعدها.
الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

٢- تغلبس الإبريز، الفصل الثالث عشر، ص
٢٩٦.

٤- انظر مراسلات الطهطاوى مع بعض
المستشرقين التى ترجمها هو نفسه ومنها إلى
كتابه.

المصادر

والمراجع

١- أصول الفكر العربي عند الطهطاوى
محمود فهمى حجازى - الهيئة المصرية
للعامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤.

٢- تغلبس الإبريز فى تلخيص باريز
للهطاوى (ملحق بالترجم السابق)

٣- رفاة رافع الطهطاوى

د. أحمد احمد بدوى

لجنة البيان العربى، القاهرة، ١٩٤٩، ط٢.

٤- Voyageurs et écrivains Egyptiens
en France au xix e me cle

Anouar Louca ed. DIDIER, Ge-
néve, 1962

٥- Gommert L'Islama de, couvert
Bernard Lewis

ed Gallimard, coll TEL Paris, 1982

٦- Rifa'a al- tahtau el La

Science accidentale

Anouar Louca

d'um Orient a L' autre

ed. CNRS, Vol III Paris, 1991

أن رفاة ربما لم يعد بمنهجية علمية
محددة وإنما عاد بإيمان شديد بأهمية
العلم الحديث بكل ماتحمل هذه الكلمة من
معان ومن أوجه، وإيمانه القاطع
بضرورة اتصالنا بالغرب من أجل التزويد
بهذه العلوم، وبالطبع كان ذلك يعنى
أيضاً بالنسبة له الحفاظ على موروثنا
الهائى من علوم دينية وغير دينية
وموروثنا الهائى من تقاليد وأعراف هو
يلم أنها قد لا تسمح عملياً بما ينادى هو
به نظرياً، وكانت النتيجة أنه عندما عاد
وأسس الألسن تجد تلك القضا غريباً فى
محتوى ومادها الدراسية فمن علوم إدارة
حديثة «إدارة إقليمية»، إلى شريعة
إسلامية، ومن تاريخ حديث إلى دروس
لشرح وحقوق فى الكتب الصفراء، فإذا
ما أضفنا إلى ذلك سياسة محمد على فى
التعليم التى أتت إلى ازواجية تنظيمية
خطيرة، كانت النتيجة أن ما حصلناه من
الخصارة الحديثة كان ازدواجياً ومعنى
آخر كان «نصفياً»، وكانت النتيجة أن أمة
بعيدة قليلة الموارد كاليابان مثلاً التى
بدأت دخولها العصر الحديث فى الوقت
نفسه الذى دخلته مصر، بل قد أرسلت
سفارة إلى محمد على تسأله اللون
والصبح، قد جاوزتنا بمراحل، بل نكاد
اليوم نتراجع من النصف الأبيض نفسه
الذى تركه لنا محمد على والطهطاوى
ونكاد نرغب، أو قل نكاد نمهد، إلى
النصف الأسود.

إن ما قدمه رفاة الطهطاوى
لمصر يعتبر ثورة بكل المعايير بل إننا
نعتقد أن أعمال الطهطاوى وفكره لم
تخط بعد بالدرس الوافى، وأن الرجل
رغم كل ما قدمه من نور إلى وطنه
مازال يمانى من بعض الظلال إن لم يكن
بعض الإخلاء على فكره، وربما كان
يشعر هو بذلك على النحو الذى نلاحظه
من مراسلاته مع بعض الساسان
سيميوتيين عندما عاد هؤلاء إلى فرنسا،
لكن هذا ربما يكن له حديث آخر. ■

لزيادة حظوته عند محمد على، كان
هؤلاء يركزون على دوره التنويرى العام
أكثر من دوره الريادى لتعليم أن هناك
فى سوريا ولبنان بل فى تركيا أيضاً من
عاد من فرنسا بمنهجية علمية واضحة،
ولأن حرص رفاة الشديد على الترفيق
بين قواعد الدين الإسلامى ومجرات
الغرب جعله يعطى لهذه المجرات شكلاً
سطحياً كحبهم للنظافة أو طريقتهم فى
الطعام والشرب، أما العلوم بأشكالها
ومناهجها وتطبيقاتها فقد تنازلها بسطحية
شديدة ولعل على هذا مثالين:

الأول:

ما يخلص إليه فى الفصل الثالث
عشر أن الفرنسيين رغم تقدمهم فإن لهم
بعض اعتقادات فلسفية خارجة عن قانون
العقل بالنسبة لغربهم من الأمم، غير أنهم
يمرونها ويقرونها حتى يظهر للإنسان
صدقها، ويناب فيقول «غير أن لهم فى
العلوم الحكمة حشوات ضلالية مغالطة
لصائر الكتب السماوية ويقومون على ذلك
ألفة بمصر على الإنسان ردها، ثم يصف
هذا بأنها بدعة أى ضلالة (كما هو
معروف فى عرف المسلم لتدين) وكل
ضلالة فى النار وذلك عندما يقول
«وسألتنا لى كثير من بدعهم وندبه عليها
فى مجالها إن شاء الله (٣) وبعد هذا
يحذر من الفلسفة ودرسها وكذبها.
وشرارت متأثرة فى الكتاب توحى على
وجه الخصوص بإيمان المؤلف بخرافات
وخرعيلات كثيرة، فواقع الأمر أنه لم
يعرف فرنسا حق المعرفة وإنما أدى
اشتغاله النبيل فى تكوين نفسه ثقافياً
وتعويض ماقلته من علوم ومعارف إلى
أن يكفى بشئ من كل شئ وإلى أن
يجعل من باريس ومارة فيها مركزاً
للحكم على سائر فرنسا والفرنسيين وهو
معا به عليه أساتذته من المستشرقين (٤)
غير أن هذا لا ينبى أن يجعلنا نهمل
الحقيقة الكبرى فى هذا البحث ألا وهى

الإيقاعات الروائية

١٢٦ قصة من كولومبيا: الحياة الطويلة والسعيدة لمارجاريتو ديوارت، جارييل جارسيا ماركيز. ترجمة شفيق السيد صالح. ١٢٨ قصة من أسبانيا: كلمته مقابل كلمتي، خوسيه مانويل كاباييرو بونالد، ترجمة، طلعت شاهين. ١٢٩ قصة من الأرجنتين: ها أنا ذا حطائت الليل للويزا فالنزيو، ترجمة، شوقي فهميم. ١٣٠ قصة من البرازيل: لكي لا تحترقوا بنيران الشهوة، لكاريس ليسبكتور، ترجمة، شوقي فهميم. ١٣١ وسوسة الهواجس الراسخة، إدوار الخراط. ١٣٢ تنويعات على تاء التأنيث، شعر، مفرح كريم. ١٣٣ ابتسامة السكر، قصة، سلوى بكر.

الحياة الطويلة والسعيدة لـ مارجاريو ديوارت *

جابريل جارسيا ماركيز

ترجمة : شفيق السيد صالح

تفصلية بلدة في روما بحقيقته المصقولة التي تشبه في شكلها وأبعادها حقيبة الـ «فيرلنسي»، وأوضح للتفصل السبب الغريب لرحلته.

اتصل التفصل بصديقه، مطرب الأوبرا الكولومبي، رفاثيل ريفيرو سيلفا حتى يدبر لمارجاريتو ديوارت غرفة في البستين الذي كنا نعيش فيه معا. وهكذا بدأت معرفتنا.

في ذلك اليوم حكى لنا قصته.

لم يزل من التحليم إلا قسط المدرسة الابتدائية. لكن شغفه بالأدب دفعه لأن يكتسب معرفة ثقافية واسعة بفضل قراءاته المتفحصة، والمتلهفة شيئا ما، لكل ما يقع تحت طائلته من مطبوعات.

فقط أنا ورفاثل ريفيرو سيلفا - «الدينور»، نستطيع أن نخطهم المحتوى الإنسانى الرهيب لهذا السؤال. كنا نعرف جيدا حجم الأساءة، واعتقدت لزمن طويل أن شخصية مارجاريو ديوارت تبحث عن مؤلف، وأن هذه الشخصية هي التي نبحث عنها نحن معشر الكتاب، طوال حياتنا. وإذا كنت قد اتخذت قراراً بعدم الكتابة عنها فذلك مرجعه أن حل العقدة كان، ولا يزال، مستعصياً، وتقريباً مستحيل الاختراع.

وصل مارجاريو ديوارت إلى روما في مسيف ١٩٥٤. كانت المرة الأولى التي يغادر فيها قريته البعيدة الرائعة في جبال الإنديز. وكان هذا جلياً للعيان دون حاجة لأن يتكلم. ذات صباح ذهب إلى

مرة أخرى قابلت مارجاريو ديوارت. ظهر فجأة في واحدة من تلك الحارات الهائلة لروما القديمة. لم أفتأ فقط بمظهره الرومانى العتيق وإنما أيضاً بإصراره اللامعقول. عندما التقينا آخر مرة منذ ما يقرب من عشرين عاماً، كان لا يزال محتفظاً بالهيئة المخملية لموظفى الإنديز. واليوم بدا لي أن تصرفاته تنبع من رجل لا يلتصق لأحد غير ذاته هو.

بعد ساعتين من اجترار الذكريات في الحانة الصغيرة، جزوت على أن أسأله السؤال الذي يحرق قلبي:

— وماذا عن القديسة.

— إنها هنا. تنتظر.

عندما بلغ للثامنة عشرة تزوج من أجمل فتاة في المقاطعة. لكنها ماتت بعد سنتين تاركة له وريثة أكثر جمالا، ماتت بدورها وعمرها سبع سنوات.

مذ أن ترك مارجاريكو ديورات المدرسة وهو يعمل مفتشا للبادية، وبقي فيها حتى اليوم الذي دفعته تصارييف القدر إلى القيام بهذه السفرة المجنونة والتي غيرت مجرى حياته إلى الأبد.

كل شيء بدأ قبل أن يصل إلى روما بسنة أشهر، عندما تقرر نقل المدلفن إلى مكان آخر وبناء مصنع مكانها.

أخرج مارجاريكو ديورات، مثل كل سكان المنطقة، رفات أسواته وانتهز الفرصة ليصنع لها توابيت جديدة.

بعد اثني عشر عاما كانت الزوجة قد أصبحت تراثا. أما البنت فقد بقيت، سليمة كما كانت. لدرجة أنهم عندما فُتحوا للتأبوت تنسموا عبير الأزهار الطازجة التي كانوا قد دفنوها معها.

الأصوات التي تملأت بالمعجزة امتد منها إلى ماوراء حدود المقاطعة وطوال الأسبوع توافد على القرية آتاس من كل حذب وصرب.

لم يعد هناك مجال للشك؛ فمنذ القدم كان عدم تحلل الجسد هو العلاقة التي لا تخطئ للقداسة. واتفق أسقف الأبرشية مع الرؤى القائل بأن هذا اللبأ لا بد أن يصل إلى الفاتيكان حتى يصدر المجلس المقدس رأيه في الموضوع. وتم عمل اكتشاف عام كي يتمكن مارجاريكو ديورات من التوجه إلى روما ولل اتصال من أجل قضيته التي لم تعد تخصه وحده، بل ولا حتى قريته الصغيرة وإنما أصبحت قضيه قومية.

أثناء كلامه فتح مارجاريكو ديورات القفل وغطاء الحقيبة الجميلة التي تشبه

حقيبة آل «فيولميل»، وكنت أنا والنيكتور، ريجوروسيلفا شاهدين على المعجزة.

لم تكن مرمياء ذليلة كما نرى في كثير من متاحف العالم. فذلك التي أمامنا تبثت على الاعتقاد أنها كانت قائمة فقط تحت الأرض طيلة اثني عشر عاما.

لم يكن لونها مثل العمل المخزون. كانت عيناها شفافتين، تملؤها الحيوية، وأعطتنا انطباعا لا مراء فيه أنهما تنظران إلينا من أعماق الموت.

كانت البنية، طبقا لتقليد قديم في المنطقة، ترتدى ثوب عروس عذراء، ويدها تمسكان بباقة من الزهور.

المعجز

حقيقة. لم يصمد للسانان ولا أزهار البرترتقال الصناعية التي تكال الناحج لصريف الزمن مثلما صمد الجلد الرائع.

لكن أكثر ما أثار الدهشة هو شعرها الذي لم يتوقف عن النمو حتى وصل إلى قديمها. الظاهرة نفسها حدثت لأطافرها، لكن تم قصها بقرار جماعي من أهل القرية. حتى الفقهاء الأكثر تشددا وافقوا؛ المنظر لا يتناسب مع للقداسة. لكن مارجاريكو جمع الأطافر المقصوفة ووضعها في زجاجة، إذ ربما يحتاج إليها كدليل إضافي على المعجزة.

بدأ مارجاريكو ديورات إجراءاته في الشهور الأخيرة من صيف العام ذاته، صيف حار حارق. في البداية اكتسب مساندة معينة من الهيئات الدبلوماسية لبلاده، لكن سرعان ما تعين عليه أن يعتمد على نفسه.

لم يبد البابا بي الثاني عشر (Pie XII) ما يدل على أنه قد أحبط علما بالمعجزة بل إن السكرتارية لم ترد إطلافا على الرسالة ذات السنتين صفحة التي كتبها وسلمها بنفسه.

في الصيف التالي، أفلح مارجاريكو ديورات عن الاستعانة بالدبلوماسيين وتوجه بمفرده إلى كاستيل جاندولفو*، مصطحبا حقيبة القديسة ليشادها البابا، لكن الأمر كان مستحيلا، فالعامل المقدس لا يترجل بين الساتحين الذين ينفون من أقطار الأرض الأربعة حتى يتمسحوا برؤيته. ظهر البابا من شرفته في الفناء الداخلي وألقى خطبة كررها ست مرات بست لغات مختلفة، ومع هذا، لم تفلح الإحباطات الأولى ولا الفشل المتكرر في تثبيط عزيمة هذا الرجل.

مارجاريكو ديورات الذي لا يقهر.

الأسبوع الماضي، بينما كنا لتجاذب أطراف الحديث، في الحانة الصغيرة، جعلني لاحظ أن أربعة بابارات تصافروا على الفاتيكان منذ وصله إلى روما، لدرجة أننا ترسخ لدينا الاعتقاد بأن قدراته - بلغة الإحصاءات - تتنامى يوما بعد يوم.

والآن لم يعمد لدى شك؛ إنه هو القديس.

مذ أكثر من عشرين عاما، ودون أن يتعبه، بصحبة جسد ابنه المتماكب، ومارجاريكو ديورات يكافح في الحياة من أجل قضيته للمشروعة، قضيه قداسه هو. ■

الهوامش:

* نشرت في المجموعة القصصية لمختلف أدباء العالم عن دار نشر «الشعبان المصنح» المتخصصة في نشر القصة القصيرة. - باريس - مارس 1993. وهذه القصة تنشر لأول مرة.

•• آل فيولسيلفة آلة وترية تشبه آلة تشيلو.

* المقر الصيفي للبابا، على بعد 27 كم من روما.

كلية قبايل

خوسيه مانويل كاباييرو بونالد ترجمة: طلعت شاهين

الطرق عليه. فعلت ذلك وأنا أشعر وكأننى أرتكب جريمة، حيث لم يكن هناك جرس ولا مطرقة، كانت هناك سلسلة معدلة، لا يوحي شكلها بأنها متصلة بأى جرس، جذبتها ثلاث مرات، وكان ذلك يبدو أمراً صعباً.

أخيراً فتحو الباب، سألت عن ابنة أخ خيرمياس - التى تدعى فى الدين «سور إنريتشيا ديل برتهو وسوكورو»^(*) - تلك التى كانت تبدر خادمة للباب نظرت إلى من أعلى إلى أسفل وغمغمت من بين أسنانها بأنها لا تعتقد بأن الراهبة يمكن أن تستقبل زواراً، لكنها ستحاول معرفة الحقيقة. لم تدعنى أدخل، أغلقت الباب بالمزلاج وتركتنى فى الخارج. كانت

بالطرق الأخرى. فلم أجد أفضل سبيل من الذهاب إلى الدبر الذى تقم فيه الراهبة، فى محاولة للوصول إلى المكان الذى يقيم فيه ابن عمها.

كان الدبر يقع خلف بوابة «خيريث» وكان عبارة عن منزل كبير من الأحجار الجيرية، بينما كانت زواياها من الأحجار المضاربة إلى الاحمرار، كان يشبه السجن، وبوابة الحديدية تنتهى على هيئة الحراب، وتزدى إلى حديقة صغيرة تقع أمام الواجهة الرئيسية للمبنى. كان الرواق واسعاً، لكنه كان مزيجاً بزخارف على هيئة خلايا الدحل. فى أحد جوانب الرواق حربة تخرق للجدار الأيسر، حيث توجد لافتة تشير إلى المكان الذى يمكن

«خيرمياس» المملول عن ورشة النجارة، كانت له ابنة أخ راهبة قصيرة القامة، وهذه الراهبة بدورها ابنة عم للمدعو «ديمثريو ثلثريون» - الذى لا يعرف شيء عن اسمه الحقيقي - وكانت له شهرة تؤكد قيامه بأعمال غير عادية، مثل التنفس تحت الماء بسهولة، والظهور فى مكانين مختلفين فى الوقت ذاته، وسماع الأصوات قبل حدوثها. وعندما علمت بهذه الأشياء، خاصة ما يتعلق بسماع الأصوات، قررت أن أحاول التعرف عليه، لكن خيرمياس لم يكن يعرف المكان الذى انتهى إليه ابن أخيه، ولم أستطع الحصول على أى معلومات عنه

هناك رائحة نفاذة لمام راكد يساب من بعض نوافذ المبنى. كان الضوء ينعكس على الجدران ويلقي بظلالها على الحديقة. كنت على يقين بأنهم لا يستقبلون زواراً، لكن الباب انفتح من جديد. قالت البوابة:

— ادخل.

دخلت إلى دمليز واسع لا أثر فيه لأى مربيها. مكان متسع يستق بلقي إلى العصر المذنب. في آخره تبدأ صالة مضادة بلون سموى. وطوب الأرضية نصف مخلوع. فيصدر صوتاً مسموعاً عند السير عليه، وعلى أحد الجوانب نوافذ مصفيرة، وعلى الجانب الآخر أبواب حديقة الطلاء، وكان هناك صليب منمخ ما بين نافذتين، صليب مصور بواقعية شديدة، يبدو وكأنه يراقب من مكانه كل رباعات الحياة الدنيا.

أشارت البوابة على الدخول إلى صالة مصفيرة، وطلبت مني الانتظار للحظات قصيرة، بالصالة ثلاثة مقاعد رهيانية، مزهريات بدون زرع، ومائدة مطبخ ملتصقة بالحائط تحت نافذة كبيرة لها شكل ماعون، بالسقف شمعان برونزي على هيئة تاج من الشوك، على اليمين كانت هناك بوابة سوداء جداً ومشرخة، انفتح الباب مسدداً أنيئاً حيوانياً، ودخلت من اعتقدت أنها الراهبة إنونكيا التي تعرفت عليها من قامتها القزمية. اعتقد أنني فقدت توازني عندما شاهدها، رغم أنني كنت أعرف أنها قزمية، لكني لم أتخول أبداً أنها قصيرة القامة إلى هذا الحد، بالطبع القزمية تصبح أكثر قصوراً عندما ترتدى ملابس الراهبات. قالت:

— تحت أمرك سيدى، رعتك المنزاه الطاهرة.

قبل أن أجيبها، استدارت نحو الباب الذى دخلت منه، لست متأكدًا من أنها فترت أم اهزرت فقط.

— يا أخت بيتنا.

زعت بصوت أكثر حزماً أكثر مما كان متوقعاً منها.

ظهرت راهبة أخرى ذات قامة عادية وعليها مسحة من الشموع التي تصفيتها ملابس الراهبة. وقيت متأهبة للحظات قبل الدخول إلى الصالة.

قالت لها إنونكيا:

— المقعد.

اخفت الراهبة الأخرى، ثم عادت لتظهر مرة أخرى بمعد كمنسد للقدمين أكثر منه مقعداً، وضعت ما بين المائدة وأحد الشجعدين للكبيرين، طلعت مني الراهبة إنونكيا أن أجلس بينما اتجهت مني إلى مقعدها، وانظرت قليلاً حتى تخرج للراهبة الأخرى.

قالت:

— هذا ليس وقت زيارة، مات ما عندك؟

— معذرة.

همست كما لو كان حجم الراهبة تطلب مني أن أخفض صوتي.

— عذرك مقبول، هل أنت عضوفي جماعة دينية.

غامرت وقت:

— جلست من طرف خيرمياس، وإذا كنت قد أزعجتك فذلك لأننى لم أجد طريقاً آخر.

عدم التوازن بين الراهبة وبينى، ونحن نجلس متواجهين، كان كبيراً إلى حد أنه كان يروق للحوار بيننا.

قالت هي:

— أنا لا أفهم شيئاً.

— استسمى إلى - فضلت الحذر وأنا أنظر إليها - أريد أن أعرف مكان ديمتري ابن عمك.

— ابن عمى

قاملعتنى القزمية وهي ترمش بعينيها، فأوسجت:

— أعتقد أن ابن عمك، ذلك الذى يدعى ديمتريو كيتسرين،

— هيهات.

قالت الراهبة وهي تتحرك على مقعدها الصغير بشكل لا يخفى قلقها.

— كيف تريدنى أن أعرف أين يوجد وأنا لا أعرف حتى اسمه.

خدم مكنون طويل قطعته مهمة مام يساب من خرطوم، أعتقد أنها كانت تسمع صوت الماء الجارى قبل حدوثه، وأعتقد أن هذه المقابلة كانت هباء. فلم يكن السكان ولا الأصوات ولا الراهبة القزمية أشياء واقعية.

اعتذرت:

— أنا آسف.

قالت الراهبة:

— أرجوك لا تذكر اسمه، على الأقل هنا، قريبي هذا له علاقة بالشياطين. ثم أصانفت بشموخ - ألا تعرف هذا؟

الأخت الراهبة أشارت بعلامه الصليب مرتين يديها اللتين كانتا كحبتى أوز، بعد ذلك انتفضت ولم لاحظ مطلقاً أنها فعلت ذلك.

كررت اعتذارى وأنا أقت.

— معذرة لهذا الإزعاج.

اعتلت للقزمية وقالت:

— سامحك الله.

تصلمت عدم السماع وتقدمت لأودعها:

— على أى حال أنا أشكرك.

ضمت يديها على صدرها وكأنها تستد لسلالة الشكر:

— لا تتعامل مع هذا المارق، اقبل .
نصيحتي يا بني .

ثم عادت ترمش من جديد كدمية
وقالت:

— لا تصنع أمام المدور .

كانت على وشك أن أحصافها، لكنني
سمعت يدي من منتصف المسافة، لأنني
شعرت أنه أمر محرج لها . أو ربما لم يكن
أمرًا عاديًا، نتيجة القزمية إلى الخارج
وطابت الأخت بديتا، التي عادت للظهور
كالمرأة الأولى، ولكن بمرعة أكبر هذه
المرءة . وقفت تنتظر الأولمرو وعينها
مركزتان على الممر، بالاضبط على
المكان الذي تجمعت فيه الكوام من الكرات
السوداء التي تشبه مخلفات الماعز .

قالت القزمية:

— السيد سيذهب، أمدحيه بعض
الدماء الطاهرة .

رفعت رأسها ببطء وألقتني بنظرة
راضة:

— قد ينتفع بها يوما ما .

عندما خرجت من الدبر، ظلمت
بعض السحابات السريعة أجزاء من
الحديقة، فرفقت أرقاب تلك الظلال
السريعة التي كانت تسير باتجاه البوابة
الحديدية، كان هناك عجوز يرتدي
ملابس سوداء وقبعة من السنف، ويمسك
بطرف خرطوم من البلاستيك الأخضر .

نهني أحد العاملين بورشة النجارة:

— هناك سيده تسأل عنك .

كنت أرتب بعض الأوراق في
المكتب، وبدلاً من السماح بدخول تلك
السيدة، خرجت لاستقبالها، وقبل أن
أقترب منها، وجدتها تكف في الممر إلى
جوار كومة من الألواح الخشبية، كانت
قريبة جداً من هذه الألواح، وكأنها
تشتمعها، كانت ضاربة إلى الحمرة

وتشام، لها وجه نحاسي وشعر مصفر،
لم أكن أعرف عنها شيئاً .

حيثها:

— أتريدان رؤيتي؟

قالت للمرأة بصوت غريب:

— سعيد يومك ياسيد خوسيه .

— نعم .

— أنت تتعامل من أكون، وأنا
سأجيبك على الفور .

— أجيبي .

— أنا زوجة ديمتريو فيلترون - قالتها
كمن يعان عن سر - وأعتقد أنك تعرف
إلى أي شيء أرمي .

كانت المرأة تزن مقدار دهشلي التي
كانت بادية . وكنت مصيба عندما قلت:

— هل لك أن تدخلي؟

— أفضل ألا أقبل - ثم نظرت من فوق
كتفي - أنا جئت لأخبرك برسالة فقط .

— هاتي ماعلك .

— يسمونني أناساسيا - ثم حدثت
بينما كانت حنجرتها تتحرك بشكل
مخيف - ديمتريو يعرف أنك تريد رؤيته .
الخبر لم يكن مدهشاً بالنسبة لي،
فقلت بنصف صوت:

— ما كان يجب أن تزعمي نفسك،
عندي رغبة للحديث إليه، لكن ليس
هناك موضوع محدد .

— هذا يتوقف عليك - ثم توقفت عن
الكلام وأصافت: أرى أخشاباً مائتة هنا .

أجبت:

— نعم، بعضها من البحيرة .

— هذا ما اعتقدته .

— هل تريدان رؤيتي؟

التي كانت تدعي أناساسيا أصدرت
بعض الإشارات غير المفهومة ولم تجب،

وبهذا الصمت القصير أخذت يتوارن
الصوت الذي كان يصدر عن المنشار
الساخن .

وأخيراً قالت:

— كان ديمتريو مسافراً، هناك، وهو
يتنكر في يوم الإثنين في السادسة بحانوت
الترية .

سألت مستغفماً:

— وكيف عرف أنني أريد رؤيته؟

قالت بحركة مسرحية:

— هذا السؤال يوجه إليه هو، أنا لست
أكثر من رسول .

مدت لي يدها لتودعني، كانت كيد
رجلي، جافة وساخنة، شدت على يدي
بطريقة رسمية، وقبل أن تخرج أقلت
بنظرة فاحصة على جميع أجزائه
المفترق، وفتحات أنفها كانت مفتوحة عن
آخرها، ربما كانت تبحث عن أخشاب
البحيرة التي كانت تشمها، ومن الغلف
كانت ملابسها تبدو غير ملائمة لها .

ظلمت للحظات بين الخفوق والخوف،
لم أفهم مغزى الزيارة رغم الجهود التي
بذلتها، كيف توصل ديمتريو هذا إلى
أنني كنت أبحث عنه؟ حتى لو كان
يعرف، لماذا أرسل لي زوجته في وقت
غير مناسب؟ طردت من ذهني فكرة أنه
عرف عن طريق ابنة عمه، الزاهبة
القزمية لأنها لم تكن تعرف على شيئاً .
وكنت واقفاً بأن جميع الذين سألتهم عنه
لم يكونوا على علم بمكانه، حينئذ قررت
أن أرى خيرمياس، المسنول عن ورشة
النجارة، وحنكته بموارية:

— هل تصرف من كان هنا منذ

لحظات؟

وضع خيرمياس عوداً كان يبدو من
بين شفتيه، وهز كتفيه .

قلت:

- إنها زوجة ديمتريو.

- لا أعرفها.

- زوجة قريبك هذا؟ نصف العراف.

بدت على نظرتي دهشة بالغة:

- ليس قريبا لي، وأعتقد حتى إنه

لا يدعى ديمتريو.

- لا أعرف كيف نما إلى علمه أنني

أريد رؤيته - فكرت قبل أن أنصف - كان

أمرا فضوليا فقط، وأنت أول من حدثني

عنه.

وأهني خيريمياس حديثه:

- ليس عرافا، بل نصاب، وأعتقد أنه

اشتم ذلك.

وأعتقد أنه أقرب إلى الحقيقة، لذلك

فضلت ألا أعود للحوار في هذا الموضوع

مرة أخرى والعصر خيريمياس إلى

الحفر بإزميل على لوح خشبي، كنت

أعرف أن هناك مشاكل في تحقيق هذه

الأخشاب - فقد وصلت إلى المخزن قبل

أن يتم تحقيقها بالكامل، سمعت خيريمياس

يقول:

- يجب الاستفادة بكل ما يمكن منها.

ركزت بصرى على عقدة كانت في

للورح الخشبي، كانت عبارة عن شكل

بيضاوي قائم بوجه نحو اليمين كلما

ابتعد عن المركز. أعتقد أنه أثر لفرع

حسرى، وذلك من خلال حجم الأثر

والدوائر المختلفة على الخشب، بذلت

جهدا كبيرا لانتزع نفسي من هذا

الاجتذاب الذي كان يتوزع على أجزاء

بصرية أخرى. بدا صوت خيريمياس كما

لو كان يصيح في دوائر العقدة، كان

ينكار كمنقطع مؤلم في أعماق عيني.

اتجهت نحو المكتب، عاد إلى ذاكرتي

مرة أخرى، خيال من قالت إنها زوجة

ديمتريو.. ومن بين تخيلات عديدة،

تخيلتها كما لو كانت رجلا حقيقيا،

وأحيانا كنت أعتقد أنها ديمتريو نفسه

مرتديا زي امرأة، ورغم يقيني بأنها

أمرأة، كنت أشعر كما لو كنت قد خدعت

بطريقة ما.

في السابعة تماما كنت في حانوت

القرية، لكني لم أكن أعرفه ولا أعرف

حتى كيف سألتقي به، كان الحانوت

مقسما إلى نصفين، أحدهما للبيع والآخر

مشربا، كان السقف مغلف بصنوج كثائي

والحوادث مبهلة بلوحات إعلانية قديمة

عن مصارعة الليران، وهياكل عظيمة

لبعض الأسماك، ومشاهد احتفالية تعود

إلى بداية القرن، وشباك صيد، كانت

هناك طاولة من الألومنيوم، كان واضحا

أنها وضعت مكان طاولة خشبية، وكانت

على هيئة زاوية تتجه نحو اليمين للصل

إلى عمق الحانوت، اقتدرت من المكان

وألقيت بالتحية على البائع:

- مرحبا - ثم سمعت قليلا لأبدو

لطيفا - هل تعرف ديمتريو؟

يبدو أن البائع لم يكن محترفا، كان

له رأس نبيل أشيب، ووجه حزين وعيون

صافية، يصنع عوينات ذات إطار فضي

تسقط على أنفه. أسمع للنظر وقيل

برصانة:

- إن أقول لك نعم لأنني لا أعرفه،

لكني أعرف من يكون هو، أسأل هذا.

أشار إلى مائدة - ذلك الذي يرتدي قميصا

ضاربا إلى الحمرة.

بعد أن تعرفت على من أشار إليه

البائع، قلت:

- أعطني كأسا من النبيذ الأبيض.

كانت هناك خمسة براميل ملتصقة

بالحائط، ثلاثة في الأسفل، واثنان في

الأعلى، كلها ترتكز على مرتفع ومغطاة

بطبقة كلسية، بينما ملأ البائع لكأس من

أحد هذه البراميل ووضعه على الطاولة،

اقتربت من الرجل ذو القمص الضارب

إلى الحمرة، كان يلعب الورق مع آخرين.

- معذرة، هل رأيت ديمتريو هذا؟

ذو القمص الضارب إلى الحمرة لم

يبد اهتماما حتى فاز على خصمه، ثم

حدثني دون أن ينظر إلي:

- قال إنه سيكون في بيته، لكنه سواتي.

وحرك فمه بطريقة محوالة

وأضاف:

- ألم يقل ذلك؟

- ربما.

قالها أحد اللاعبين، وكان شابا

يرتدي حذاء مطاطيا وله وجه مزقه

للجدرى.

شكرتهم ثم اتجهت بعد ذلك إلى

الطاول، كان النبيذ قريبا بعض الشيء،

لكنه لم يكن سيئا، ما إن افتتح باب صغير

يؤدي إلى المراحيض، حتى هبت ريح

ثنانة خنازير في المكان، وبدا لي هذا كله

كما لو كان امتدادا لطعم سابق، لكن هذا

الإحساس ظل للحظات قليلة، لأنني

شعرت بأن شخصا ما يقف إلى جوارى،

رغم أنني لم أره وهو يقترب.

قال:

- جئت متأخرا بعض الشيء، أنا

ديمتريو.

أجبهه وأنا أشد على يده الممدودة:

- تشرفنا، لا عليك، هل ترغب في

كأس من النبيذ؟

تردد ديمتريو للحظات، كان له وجه

ملء بالهوس وعيون جاحظة، أسئلته

ناضعة البياض، ربما كانت مفتحة للنظر

أكثر من بخور وجهه، ويتحلى بثلاثة

خواتم في يده اليسرى، أحدهما خاتم

للوقوع، قليل شعر الرأس، لكنه مزوع

على جانبي رأسه بطريقة حسنة.

قال:

- إذا لم نمانع، يمكننا أن نحسب كاساً بعيداً عن هذا في هدوء.

- كما تريد.

أجبهته وأنا أفكر في استحالة وجود مكان أكثر هدوءاً من هنا.

- اعتقدت أنك أكثر شبهاً وألقاني بنظرة فاحصة - هل جئت بسيارة؟

- نعم.

- هذا أفضل - وأشار برأسه إلى مكان ما - ليس بعيداً، لكن الطريق قريب.

دفعت ثمن الكأس وبخرجننا من الحانوت - الرجل ذو القميص الضارب إلى العمرة رفع يده بإشارة التحية، بينما تصعب البالع البحث عن شيء حتى لا يوردها.

دخلنا في طريق مترب، ويقبح بسبب أشجار الصبار التي كانت تغزوه، كانت هناك بعض العزم الرسمية للغطاة بالنبلاستيك لحماية زراعة الفراولة. مع انخفاض الشمس، كانت هذه الصوريات تسمى بمنزلها الساكن في الداخل، انحدروا إلى طريق جانبي، وديمثريو - الذي كان صامتا حتى هذه اللحظة - أشار على بالتوقف بالقرب من منزل صغير.

عندما هبطنا من السيارة، استقبلتنا المدعوة أناسيا، لم تكن ترحبها لاحارة ولا بارادة، وأول ما فكرت فيه هو التشابه بينها وبين ديمثريو، فلم يكن هو الذي جاء إلى الورشة متخفياً في زي امرأة، كان المنزل من حجريين، أدخل علر إلا من لوحة للقدوس لوقا محفلة على أحد الممرات، جلسنا حول مائدة مستديرة مغطاة بمشمع مقوى، توجهت أناسيا إلى الزوج قائلة:

- هل أحضر النبيذ؟

أجابها ديمثريو مثالا:

- ماذا تعتدين؟.. حلوفاً جافة.

أنا لم أكن عطشان، لكني كنت في حاجة إلى كأس، حتى لو لم أعرف أي نوع من الكؤوس سيقدمونه لي، ففحت أناسيا خزانة بالحائط، أخرجت زجاجة وثلاثة أكواب من تلك التي تستخدم في شرب الماء، وضعتها فوق المائدة بطريقة آتية، كمن تدرب على اليقظة في الظلام لفترة طويلة.

بعد أن سأل ديمثريو الكؤوس عن آخرها قال:

- أول ما يجب أن أقوله لك هو أن زوجتي وأنا لاندعى أناسيا وديمثريو، بل إسكلارا مؤنثا، ودخوان كريستومو - ارتشف رشقة كبيرة وجفف فمه بكه - تغيير الاسم لا أهمية له، لكني أعتقد أنه ليس من الأمور المحسنة الادعاء بأسماء أخرى.

همست: آه.

فأقلت هي:

- كنا نعيش في المستنقع، إنهم لا يحبونا هناك.

قال هو:

- أصمتي، عشنا في المستنقع ثم جئنا إلى هنا، هذا هو كل ما في الأمر، كان هناك سوء فهم.

قلت وأنا لا أفهم شيئا:

- أفهم ذلك.

وضع دخوان أو ديمثريو إصبعه في أنفه بشكل دقيق قبل أن يكمل حديثه:

- بعد هذا التوضيح - نظر إلى إصبعه - فلندخل في الموضوع الذي جمعنا هنا.

- ألا تشرب؟

قاطعتها أنا سناسيا أو إسكلارا مؤنثا، وهي تخرج الكأس نحوي، الذي أصدر صوتاً أثناء انزلاقه على المشمع.

أشرت برأسي وشربت قليلا، كان طعم النبيذ طعم العصور.

وأضاف ديمثريو أو دخوان:

- عرفت أنك تريد رؤيتي، لقد علمت باللبا بحاسي.

قلت:

- محزنة، أنا لا أحب التدخل فيما لا يعنني، قبل لي إنك تكتب بالأسوات قبل حدوثها.

فقال:

- هذا حقيقي، لكن علينا التريث قليلا - ركز بصره على - هل كنت تبحث على لمجرد حب الاستطلاع أم ل حاجة في نفسك؟

قلت كاذبا:

- أنا أجمع مادة للدراسة.

بدأ الظلام يخيم، فأتخذت للفرقة طابعا من الغموض الخائف، في هذا الظلام كان ديمثريو وأناسيا يتشابهان بشكل مبهم، لم يكن للتشابه في التقاطع، بل في التناظر العنصري العميق: نوعية البشرة ذات البثور، حدة العين وطريقة فتح الفم بحثا عن الهواء النقي.

قال ديمثريو:

- موافق، مطوئتي قد تفيدك كثيرا - تفحصني عن قرب - ومجانا.

وقفت هي لإشعال الضوء، عبارة عن مصباح معلق في قمع من السوفياغان الضارب إلى الحمرة، ومعلق في سلك معلق بالمشمع. الضوء الذي يشع عن هذا المصباح كان يعطي المكان إحساساً مقوسيا.

فأقلت هي:

- اليوم الاثنين، ليس لدينا سلك.

- أصمتي.

ثم أجه نحوي وقال:

- أعطيك كلمة شرف.

تجارت على القول:

— إن لم يكن على سبيل اللكمات، ماذا تقول عن شعورك بالأسوات؟

صنرب صدره بإصبعه:

— لحظة من فضلك، أنا لست متجمدا، يجب أن يكون ذلك واضحا، أنا أنكهون بالزلازل والانتهابات الأرضية فقط. سمعت انهيارات أرضية قبل حدوثها بساعتين، لكن حاسي الأقوى هي الزوية عبر الأجسام الصلبة واختراق الطبيعة، هل تفهم ما أقول؟

همهت:

— تقريبا.

وأضاف:

— سأشرح لك المسألة بطريقة أخرى حتى تفهمي، كلما نعلم أن الطبيعة ترسل إلينا إشارات ثابتة، هذه هي البداية - لأننا سجد أنفسنا بعد ذلك، بأن كلا منا يفسر هذه الإشارات بطريقة الخاصة.

توقف مستنصرا قبل أن يكمل:

— مثلا: أنا أسمع صوتا أعتقد أنه لم يصدر بعد، هذا لا يعني أنني سمعت صوتا سيحدث في الواقع، ربما يكون ذلك نوعا من الاختلاط الصادر عن الحاسة السادسة - أخذ رشفة - هذا يحدث بالضبط بالنسبة لاختراق حاجز الطبيعة، أنا موجود معك الآن، وربما كنت أنتظرك في مكان آخر. هل تتابع حديثي؟

حينئذ ظهرت أناساسيا أو اسكلارا موقدا من الباب الذي يربط بين هذه الغرفتين والأخرى، أنا لم أشاهدها وهي تخرج، لذلك فإن دخولها أريكتي، كانت تدخل في يدها قسعة ماء. وضعت فرق موقف بركن الغرفة ثم جلست إلى جواره، ديمتريو أو خوان استمر في خطابه التفسيرى متأثرا بالجو الضخم عليها، شعرت للحظات أنني مازلت في حانوت القرية أنتظر هذا الشخص.

أثناء ذلك نظرت إلى مكان أناساسيا أو اسكلارا موقدا، فشاهدتها ترتكز بيديها

على قسعة الماء ورأسها غارق فيه. وهو ما أعجبته أغرب مشهد رأيته، لأن المسألة لم تكن مجرد تنظيف الرأس، ولم تكن ترتطبه، من الوقت وانزلال تلك المرأة برأسها للغرق في الماء كما لو كان ذلك شيئا عاديا، بالطبع شعرت بالانزعاج، فلم أكن أسمع سوى ثرثرة ديمتريو، يبدو أنه لاحظ الزعاجي فأمسك بأعلى ذراعي وقال بصوت مغم:

— هل ترى ياسيدي؟ لولا أنني لا أحب هذا التعبير، قلت إن اسكلارا موقدا مخلوق برمائي، كل ماتلمته من اللكنس تحت الماء كان بفضلها.

تبادلت النظرات فيما بينهما كما لو كان كل هذا مواجهة حقيقية لخيفاتي، أخرجت أناساسيا أو اسكلارا موقدا رأسها من الماء، كان وجهها عاديا، والماء يتسلط من شعرها، لم أستطع حساب الوقت الذي استغرقته في الماء، لكنه بمجرد النظر، يمكن أن يفرق كل ما هو معروف في هذا المجال، حاولت أن أجد شيئا غير عادي، لكن كل شيء كان يوحي بحقيقة ما حدث. ملأت نفسيها كاسا آخر من النبيذ ولحسته في جرعة واحدة، بينما كان الزوج ينظر إلى برصاه.

قال لي:

— هذا من أعاجيبها، أرجو أن تتفهم الوضع.

لكن فهمي، الذي كان قد وصل إلى حده الأقصى بدأ يتراجع بسرعة كبيرة. لدرجة أنني وقفت مستعدا لمغادرة هذا المكان، وكل ما في خللي هو أن أقتنص هواء نقيًا. زعقت أناساسيا أو اسكلارا موقدا:

— سأتذهب.

أجبت:

— يجب أن أذهب، معذرة، سنلتقي فيما بعد.

حاولت أن تغطي بما حدث، وقال ديمتريو أو خوان أن هذا الشخص الذي أنكح حتى في مجرد رؤيته:

— ألا تنتظر حتى تقص عليك حكايتهما من البداية، عندما كانت تقصني الليالي بمصاحبة الضفادع؟

قلت:

— في يوم آخر، حقيقة أريد أن أذهب.

— هناك أشياء أخرى.

قالت هي ذلك، ولا أصرف إن كنت قد رأيت أو اعتقدت أنني رأيت خيوشما في لثتها العليا.

انفرتنا، بينما أكد لي ديمتريو أو خوان أننا سنلتقي مرة أخرى في القريب العاجل، ما إن مرقت بسرعة أمام الموقد، كانت تدور في رأسي فكرة أنني دخلت تجربة خيالية، وهناك شيء آخر أزعجني أكثر، عندما مررت أمام حانوت القرية تخيلت أنني لو سألت مرة أخرى عن ديمتريو فإن أحدا إن يجوبني، ولا حتى خيرمياس المسئول عن الثورشة، أو حتى ابنة أخيه، تلك الراهبة القزمية، لأنهم يتحدثون عن الشخص نفسه.

فركت السيارة على الناصية، بالقرب من الثورشة، ورغم أنني كنت على يقين من عدم وجود أحد هناك، فقد اقتربت للتأكد من ذلك. كان هناك صمغ أزرق يزلق على حوائط المخزن القريب من الشارع وينقي بظل مكثت على بداية الثورشة، في اللحظة التي كنت أركب فيها على فتح الباب، فتحة خيرمياس من الداخل، وقال:

— لقد كان هذا ذلك الرجل وانتظرك طويلا، ذلك المدعو ديمتريو أو هكذا يسمى. ■

هامش

• براءة للجنة الدائمة.

هنا أنا ذا الطبيب

لويزا ثالانزوييا*

ترجم: شوقي نعيم

أتوقف عن التفكير فيه أو أتى أحسست أنه قد غدر بي وكان دائما حذرا مسيطرا على أفعاله.

«اهدئي يا شيكوتا. من الأفضل لك ألا تعرفي ماذا أفعل،

ثم أخرج كلزده التي بهرتني وسليت عني؛

زجاجة «كاشاكاء»، وأسطوانة لـ «جال كوستا». ماذا كان يفعل في البرازيل؟ ما الذي يخطط لبعثه في المستقبل؟ ما الذي دعاه للعودة، معرضا حياته للخطر، إذ هو يعلم أنهم يقتضون أثره؟ ثم توقفت عن توجيه الأسئلة إلى نفسي (اهدئي يا شيكوتا، هكذا قال لي). تعالي يا شيكوتا، كان يقول لي، واخترت أن أدع نفسي أغرق في فرح التواصل، محاولة ألا ألتزم بشيء آخر. ماذا سيحدث لنا غدا، وبعد غد؟

تكن كلماته بمثل هذا الصديق وهكذا راح يرسل لي، صامتا كعهده دائما، رسائل في شكل قبلات وأحضان رقيقة.

وأخيرا تراجع كلانا بصنع خطوات لونها كل منا إلى الآخر من الرأس إلى القدم، دون أن تلتقي عيوننا.

وصار بإمكانني أن أقول «مرحبا، دون أن أظهر أي دهشة رغم كل تلك الشهور التي غابها وأنا لا أعرف شيئا عن مكانه، وصار في إمكانني أن أقول: فكرت أنك كنت تحارب في الشمال فكرت أنك وقعت في الأسر فكرت أنك مخطئ.

فكرت أنهم مذبذبون وقطوك فكرت أنك كنت تخطط للثورة في مكان آخر!

تلك فقط إحدى طرق كثيرة لكي أقول له إني كنت أفكر فيه، وإني لم

فدق جرس الباب: ثلاث دقائق قصيرات، ونبقة طويلة. تلك كانت العلامة، ونهضت، متعاقبة ومرعوبة؛ فقد يكونون هم، وقد لا يكونون هم؛ وفي تلك الساعات الشريرة من الليل يمكن أن يكون الأمر مصيدة. فتحت الباب متوقفة أي شيء إلا أن أراه أمامي وجهها لوجه، أخيرا.

دخل مسرعا وأوسد الباب وراءه قبل أن يأخذني في أحضانه. أخذني بين ذراعيه دون أن يقول كلمة واحدة، ودون أن يمسك بي بقوة وإنما يدع كل انفعالات لقائنا الجديد تنفيس وتكهمر، ويقول لي كثيرا دون كلمات، حين يمسك بي بين ذراعيه ويغتنلي في بطنه وأفكر أنه أبدا لم

«كاشاك، مشروب طيب. إنه يهبط ويعمل في كل القنوات الصحيحة ثم يترقب ليبعث الدفء في الجسد. صوت جال كوستا، ساخن، إنها قلنا بصوتها، فنصل إلى السرير شبه راقصين، شبه عالمين. نستلقي ونظّل ننظر بجمع كل في حبوب الأخر، نظل في القبلات والأحضان الرقيقة دون أن نستسلم لعف الرغبة. نصمت في ذلك كل منا وتحرف إلى الآخر ويكتشفه.

«بيتر، أقول وأنا أنظر إليه. أعرف أن هذا ليس اسمه الحقيقي، ولكنه الاسم الوحيد الذي يمكن أن أتأخذه به بصوت عالٍ.

أجاب:

«سوف نفعها يا شيوكيتا، ولكن دعينا لا نتكلم الآن»

هذه طريقة أفضل.

«أنا حصانك الليلي، هكذا راحت المغنية جال كوستا تغني عبر الأسطوانة الموضوعة على الماكينة. نغني باللفة البرتغالية، وأن أترجم كلامها ببطء كترجمة أتيده بها وأمنعه من أن يفكر في شيء آخر رحت أقول:

«إنها أغنية على لسان قديمة. وهي في حالة النشوة، تقول إنها للروح الذي يركبها، إنها فرسة اللمد للركوب»

«شيوكيتا، إنك دائما تذهبين بعيدا.. إلى السمر والمعاني الفاضلة أنت تعرفين جيدا أنها لا تتحدث عن الأرواح. وإذا كنت أنت حصاني الليلي فذلك لأنني أركبك هكذا، هكذا، هاهمة.. هكذا.. هذا كل شيء»

كان لقاء جسدنا طويلا، صعبا، حارا أنهم قرأنا. نمت وهو لا يزال فرقي.

أنا حصانك الليلي.

التليفون اللعين يقدني من بحر اللرم الميق.

بجهود كبير مشيت إلى التليفون وأنا أفكر أنه ربما يكن «بيتر»، مؤكدا أنه هو لأنه ليس بجائني، مؤكدا أنه خرج كما هي عاتقه، إذ يتركني نائمة ويذهب دون أن أعرف إلى أين. يفعل هذا لحمايتي، هكذا يقول.

على الطرف الآخر من الخط التليفوني كان هناك صوت اعتقدت أنه صوت أندريه. أو للشخص الذي ندعوه أندريه - بدأ يقول لي:

- يوجدوا «بيتر» موتا طافيا على وجه اللهر قرب الضفة الأخرى. يبدو الأمر وكأنهم ألقوا به حيا من طائرة هليكوبتر. إنه مفترق تماما ومشوه بعد ستة أيام في الماء، ولكني متأكد أنه هو.

- ولا، لا يمكن أن يكون بيتر، صرخت بلا وهي. فجأة صار للصوت لا يشبه صوت أندريه: بدأ لي صوتا غريبا لا أعرفه.

- هل تظنين هذا؟

- «من أنت؟». هنا فسقطت فكرت أن أمال.

ولكن في هذه اللحظة أغلقوا الخط.

كم من الوقت ظللت أصدق إلى التليفون؟ عشر دقائق؟ خمس عشرة دقيقة؟ أحققت إلى التليفون مثل البلهاء حتى وصل البوليس. لم أكن أتوقع حضورهم. ولكن كيف لم أتوقع حضورهم؟ إن أباديهم يذهبني، وأموالهم تهددني وتشليني؛ فظنوا لييت ويهدلوه. لكنني عرفت، ماذا يعني إذا كسروا كل شيء أو مزقوا ملابس؟

إن يوجدوا شيئا، إن الشيء الحقيقي الذي أمتلكه هو حلم، وهم لا يستطيعون تجريدني من أحلامي بهذه الطريقة. حلمي الليلة السابقة، عندما كان بيتر معي ومراسنا الحب معا. لقد حلمت بهذا بكل التفاصيل الغنية، بل بالألوان أيضا. والأحلام ليست من شأن الشرطة إنهم يريدون الواقع، الحقائق الملموسة، أشياء ليس بإمكانني أن أعطيهم إياها.

أين هو؟ أنت رأيت؟ كان هنا معك، أين ذهب؟ تكلمى ولا نذمت. هذا اسمونا غداك أينما الصافرة، نعرف أنه جاء ليرأى، أين هو؟ أين يكتمني؟ إنه في المدينة، تكلمى، لقد جاء ليأخذك. لم أسمع كلمة واحدة طوال شهر. هجرني، لم أتلق منه أي كلمة طوال شهر. لقد هرب، ذهب إلى تحت الأرض. ما أعرفه أنه هرب مع واحدة أخرى، إنه في بلد آخر. ما أعرفه أنه هجرني، إنني أكرهه لا أعرف شيئا.

(استمروا، لحرقوا جسدني بسانكرم، اركلوني بالأقدام كيما شتمت، هندوا كما تشامون، ضمعو فأرا في ليأكل داخلي، القوا أطافري، للعلوا ما تريدون. هل بإمكانني فعل شيء؟ هل أقول لكم إنه كان هنا في حين أنه تركني إلى الأبد منذ ألف عام؟)

إن أقول لهم عن أحلامي. وماذا يهمهم من ذلك؟

أنا لم أر هذا المدعو «بيتر» منذ سنة أشهر، وأنا حبيبتة. لكنه اخفى. إنني أذهب إليه في أحلامي فقط، وهي أحلام سيرة تنقلب غالبا إلى كوابيس.

بيتر، أنت تعرف الآن، إذا صح أنهم قتلوك، أو مهما يكن ما حدث، بيتر، أنا حصانك الليلي وتستطيع أن تركبني وقصا تشاء، حتى لو كنت وراء القصبان بيتر، الآن وأنا قيد الأغلال في السجون أعرف أنني جئت بك في تلك الليلة، كان مجرد حلم. وإذا حدث بالمصادفة العيان أن كان في بيتي أسطوانة لـ «جال كوستا»، ونصف زجاجة كاشاك، فسوف أخفيها عن الوجود. ■

(ه) ولدت ليزا الفانديلا في مدينة بونوس آيريس، وتعيش الآن في مدينة نيويورك حيث تعمل أستاذة في معهد نيويورك للفهم الإنسانية. لها عدة مؤلفات من بينها المجموعات القصصية: «كلار» و«أشياء غريبة تحدث هنا» وأسلحة أخرى.

لكي لا تحترقوا بنيران الشهوة

تأليف الكاتبة البرازيلية

كلاريس ليسبكتور*

ترجمة : شوقي نسيم

تعض يده. لاحظ هو هذا، لكنه لم يقل شيئاً. كان ثمة حلف صامت بينهما. كان كلاهما يذل جسده.

لم يعد باستطاعتها أن تنظر إلى جسد المصلوب العارى.

كانت الأخت كلارا من أصل برتغالي، وكانت تزيل شعر ساقها سرّاً. فإذا اكتشفت ذلك فماذا ستفعل! اعترفت للكاهن بذلك. شحب لون وجهه. ضمن أن ساقها قويّتان جميلتان.

ذات يوم على الفداء بدأت تبكى. لم تقل لأى شخص عن سبب بكائها. هى نفسها لم تكن تعرف لماذا تبكى.

إنها لم تعد تتحمل أكثر من ذلك. أشارت عليها صديقتها: أنلى جسدك واكبحى شهواته.

وهكذا بدأت تنام على البلاط البارد. وجلدت نفسها بالسوط. ولكن بلا جدوى. كل الذى حدث أنها أصيبت بأمراض البرد الشديدة وصار جسدها مغطى بالعلامات الداكنة.

اعترفت للكاهن. أمرها أن تواصل إذلال نفسها.

واصلت.

ولكن فى اللحظة التى لمس فيها للكاهن فيها الخبز المقدس كان عليها أن تتحكم فى أعصابها حتى لا

ف كانت طويلة، شربة، غزيرة الشعر. كان للأخت كلارا عينان داكنتان عيونتان قويّتان سوداوان. دخلت الدبر نزولاً على إرادة أسرّتها: لقد أرادوا أن يروها محمية فى حضن الله. أطاعت، أوفت بالعهود والواجبات كافة دون شكوى. كان عليها كثير من الواجبات. ثم كانت الصلوات. صلت بحرارة.

وكانت تذهب للاعتراف كل يوم. كل يوم تأكل من خبز للتقدمة الأبيض الذى يفتت فى الفم.

لكنها بدأت تنحب من الحياة وسط الفساء. نساء، نساء، نساء. اختارت صديقة وجعلتها موضع ثقته. قالت لها

ومد ذلك الوقت لم تكف عن البكاء . ورغم أنها لم تكن تأكل غير القليل إلا أن وزنها زاد . تكونت هالات سوداء تحت عينيها . كان صوتها حين ترمم في الكنيسة خافتاً واهماً .

إلى أن جاء يوم حين قالت للكهنة أثناء الاعتراف :

«لم أعد أستطيع تحمل المزيد ، أقسم أنني لم أعد أستطيع تحمل المزيد . قال بصوت خال من الانفعال :

«بحسن ألا تتزوجي ولكن بدلا من أن تتعزقي بنار الشهوة يحسن أن تتزوجي» .

طلبت أن تحدث إلى رئيستها . عنفتها رئيستها بغدة . لكن الأخت كلارا كانت مصرة : تريد أن تترك الدير ، تريد أن تهد رجلاً ، تريد أن تتزوج .

طلبت منها رئيستها أن تنتظر عاماً واحداً . أجابت كلارا بأنها لا تستطيع ، وأنها يجب أن تترك الدير الآن .

حرمت أضياعها القليلة وخرجت . ذهبت لتعيش في بانسيون للفتيات .

نما شمر رأسها أسود غزيراً ثرياً . وبدت جميلة في مظهرها ، ولكنها كانت شاردة الخيال . كانت تدفع إيجار الغرفة ونفقات معيشتها من الفرد التي ترسلها لها أسرتها . لم تقبل أسرتها ما فعلته .

ولكن لم يكن في مقدورهم أن يتركوها صويت جوعاً .

كانت تفصل ملابسها مستخدمة أقمشة رخيصة للثمن وتديكها على ماكينة خياطة تستعيرها من إحدى فتيات البنسيون . ملابس بأكمام طويلة ، ذلت تفصيله بسيطة ، تحت للركبة .

ولم يحدث شيء . صلت كثيراً وطلبت من الله أن يرسل لها شيئاً مبهجاً ، في شكل رجل .

وقد حدث هذا بالفعل .

ذهبت إلى البار لتشتري زجاجة مياه معدنية . كان صاحب البار برتقالياً نشطاً سعته كلارا بسلوكها المذهب . أراد ألا يأخذ منها ثمن المياه المعدنية ، أصر وجهها حياءً .

لكنها جاءت في اليوم التالي لتشتري حلوى بالبندق . ومرة أخرى لم تدفع . البرتقالى اسمه أنطونيو ، استجمع شجاعته ودعاها إلى السينما . رفضت .

في اليوم التالي عادت لتأخذ فنجاناً من القهوة . وعدها أنطونيو أنه إن يلعبها فيما لو ذهبا إلى السينما معها . وافقت .

ذهبا إلى السينما لمشاهدة الفيلم ، لكنهما لم يلتقا أبداً إليه . في نهاية الفيلم كانت يدهما متعانقين ، وسرعان ما

صارا يتخابلان في نزهات طويلة . هي بشعرها الأسود الطويل ، وهو في بذلته ورباط عنته .

وذات مساء قال لها إنى غنى ، والبار يكسب ما يكفي لزواجهما . هل ترغبين في الزواج ؟

أجابت في وقار : نعم .

تزوجا في الكنيسة ، كما ألقاما حفلا مديناً في الكنيسة ، كان الكاهن الذي قال لها إنه من الأفضل أن تتزوج حتى لا تتحرق ، كان هو الذي فك الشريط الحريري المربوط فوق رأسيهما . ذهبا ليقتنوا شهر العمل في لشبونة ، وترك أنطونيو البار في رعاية أخيه .

عادت من البرتغال حبلى ، راضية ، سعيدة .

أنجبا أربعة أطفال ، كلهم ذكور ، كلهم لهم شعر غزير . ■

هامش

(هـ) ربما كانت كلاريس لوسبيكور هي لشهر كاتبة في البرازيل ، ولدت عام ١٩٢٢ ، نشرت أول كتاب لها عام ١٩٦٠ ، وهو مجموعة قصص بعنوان La Cor do Família ، كما نشرت ست روايات من بينها : «الفتاة في الضلام» ، ١٩٦٧ ، والفرج طبعا ل ج . هـ ، ١٩٦٤ .

وسوسة الهواجس الراسخة*

ادوار الضراط

ف «أقسم جسمي في جُسم كثيرة،
وأزدد غنى بالقسمة. في
الشفقة كمال. البدد يضمني إلى ذاتي.

أما شهوات الروح فهي غير مقسومة.
شهوات الروح تلح وتقرى. ثعابين
بين أنقاصها.

لاضريات السنين نقوى عليها، ولا
قبيلات الحب البغضاء الدامية.

ولا حريق الأخيلة.

للروح أيضا مغالبتها

ناشبة في لحمي

ناشبة.

والصليب الداخلي ثقيل على كفتي
الداخليتين المرهقتين.

الطريق إلى جلجولتى زلق وعسر
الانحدار.

أتمنى الماريكان مجرعتان، فطرات
الدم تتحجر بمجرد أن تنزمن الجروح
الغليظة، وتندرج تمنى، لا تصل إلى
قاع.

قلت أليست هذه استعارات، وأماكن،
ومجازات، قديمة بالية؟

لماذا تحملها حتى الآن؟ قلت.

قلت في العالم ألم لا يطاق حمله.

هل خطر ببالك لحظة أن تحمله؟

وأنتى وجع أسناني، وأنتى مسرات
بالدة، بينما الساعة تدق للعاشرة.

أحاول أن أنسى كذلك نشوات غير
معترف بها أصلا، ومسرات أخرى،
للحذاء ضيق عند مقدمة قدمي، فتاة منذ
أربعين سنة، لم تقل لى «أحبك».

أنفاس الحلم قريبة من وجهي، حارة،
أشم بخار أحشائي.

أخطب - ولا أتوه - في أروقة العلاقات
القديمة المتشابكة الحنايا، في ممرات
الدفن الداخلية. شباكها المتلوية مسخور،
حية، تدبض. بينما القمر يسقط أمامي،
أنقاصا. والدجوم الهالكة.

أوهام سامقة مبدية صرورها من
للخيال العتيق، تحترق،

مسوخ جافة النظام، شاهقة، تحترق،
تحترق.

على الورق الأبيض المسطر (الثنان
وثلاثون سطرا للصفحة)

ويقلم رفيع السن، أسود، غير طلع.
امرأة ريلوار عارية تنظر إلى بعيدين
مفتوحين.

موسيقى الجاز من الستينيات
وأذان الظهر، ورائحة الأرز المسلوقة،
على الدار، من يميني.

أقول لنفسى: لمت محاصراً، لا، لا..

هل أنا فى قلب حصار من نوع ما؟

هل كان بيتهم آخر بيت فى شارع هائى، سد، قصير؟ وهل كان رملى للترربة، غير مسفلت؟ ويفترع من شارع الرسالة الأرمستراطى المظلل بشجر وارث عريق؟

وهل كانت غرفته لها شرفة فيها زروع صبار؟ (لم أكن أعرفها. كانت تسحرنى) وهل كانت هذه الشرفة فى تانى كات مباشرة، تطل عبر الشارع الرملى للخاوى، تقي الهواء، على حديقة لها سور حجري (أحجار بيضاء رمادية غير مستوية الحواف) ووراء السور غيطان مزروعة ذرة، وقنودن، وجرجير، وملوخية، وأشجار قوت ومجدة وكافور؟

ومع وثاقة القدرى لم يكن أهد منا يعرف. أو يستطيع. أن يسأل عن جونائب شخصية من حياة سامى. (وحتى الآن لا أهد بسأل، كأن السؤال الانحمار لا مبرد له، لمنطقة غير مسموح بالدخول إليها أصلاً. هل هذا صحيح؟)

لم نعرف. مثلاً. أن له أخوات، وليس له أخوة، إلا بعد ذلك، وكنا نتناقض همساً وفى غير يقين (هل كان قتل هو الذى قال لى؟) إن والده كان ناظر محطة فى سكك حدود السودان، وإن سامى ولد فى الخرطوم، وإن والدته كانت فرنسية، وإنها ماتت عدد ولادته أو فى طفولته الباكورة، ولم يتزوج أبوه بعدها. فهل هذا صحيح؟

كان سامى - وربما لا يزال - يحوط على حياته الخاصة، كأنه ينفينا عنها، يحصن وراء سور من الحفظ والسر، لا أحد يخطأه إلى الحقول الداخلية، لا أحد.

جغرافيا الروح لا خريطة لها.

وكان والده - ومازال، بعد أن بارحنا كل هذه السنين - مهيب الحضور وثمرت اللقاء معاً، طويلاً، جسيماً فى غير تكتل ولا ترهل، دكن السمرة، خطوط وجهه أمينة صارمة الاستقامة. هكذا أنكره، بعد كل هذه السنين. كان يلوح لى برجا حانياً وآسناً ولكه منيع.

أما سامى فقد كان - ومازال - رفيق الجسم، أشقر، شفاف الوجه تقريباً ولكنه دقيق التقاطيع، أنيق فى غاية الأناقة واللباطة، منذ أن عرفته، ويبدو كما لو أن كل شيء فيه - أقسامات وجهه وخطرات حديثه، ونسق ملاسسه، سواء - مختار بعناية، كلها، بحساب ونوق، وكلها مأخوذة بأطراف أصابع مرهفة والص قوية التملك فى آن. وكان، منذ الصبا، يستطيع أن يكون صادقاً، قاطعاً، ويستطيع أن يكون مرحباً، مضيفاً الروح.

ومنذ الصبا كان يملك أداة عقلية حادة النفاذ وعميقة الرفع تترفدها مقدرة تكاد تكون خارقة على متابعة الأمور حتى غايته، ونلب فى الدرس، وصبر على مشقته، حصافة فى النظر وقدرة على الإحاطة.

لذلك كان يرهينا قليلاً.

وكان يبدو - ولطه مازال - بالفطرة أو بدرجة للنس أوشكت أن تكون سجية ثانية؟ - مترفعاً عن صغارنا اليومى وعبثنا المجانى وتحيطنا الصبوانى - حتى الآن؟ - بين العمافة والياس والصخب.

فأى بأس دخلنى أكثر عمقاً، وأنضج لوعة منا جميعاً، كان يسكن روحه؟

الإسكندرية ٣ أغسطس ١٩٤٢.

عزيزى..

لماذا تأبى أن تلقى أحراراً كبرى القلوب فى أفق الفكر الصامت؟

ولماذا ترى الحقيقة من خلال الضنب الإنسانى الذى أرتجف له؟

ولم تجعل من إيمانك الإنسانى درعا لتقبح؟

هناك مسؤولية تصيا وحيدا معها فلا تجعلها تشعرك بالفصاك ووجدتك.. لأن من تراهم ينجونك، أنت تصيا لهم، فاجل من الأمك عبداً لكل إنسان وهل يتردد الأثم فى أفاق كل نفس مالم يكن إنساناً؟

إننى أريد أن أكشف لكم جميعاً عن ذلك الجلال الذى يتردد بين العدم واللانهاية. وأريد - لو استطعت - أن أجهل من نفسى أرغفة للسبع.

لترتفع بإيماننا إذن نسوق للضنب والشهوة ونشبع فيها هذا النزع الإنسانى انصار كالمسلاة الذى يدفعنا إلى وضع عدلة بعد الموت بضمن إلينا للنزع الفانى.

إننى إذ أهدتك أحدث فبك فضيلة الحرية التى حدثتك عنها.

ومن يدري؟ لعل الفناء كامن وراء كل عاطفة كلية، لويل الفناء هو الذى يدفعنى إلى تلمس للجانب الخالد فى كل إنسان.

أجل.. كثيراً ما يكون الفناء لنا بصيرة.

أريد - بحبى - كل إنسان أن يكون كالمعبد، نشمر أمامه بجلال الصراع بين الحياة وذاتها، وبذوع من الإلزام الخلقى.

سامى

هل أقول الآن - لماذا؟ - إن هذه الرسالة، على أكثر من مستوى، عاشت، ومازالت تعيش فى قلبى، كأنها ألتنى بالأس. كأنها الآن.

كنا نقرأ فى شرفة بيت شارع أبو المسجد ترجمات لشعر بولانيه، هل كان

سامى هو الذى ترجمها من للفرنسية، أم كانت منشورة، أم كانت من عمل ناصف وصفى؟

فى تلك الأيام كان ناصف وصفى، ومصطفى الحجار، يكادان يشارفان للكاتبات الأسطورية، فى حسداً، على تراوح بل وتكافض بينهما. كانا أكبر منا جميعاً بسنوات قلائل، فى تلك السن كانت حاسمة، وكنا فى أواخر ستى الجامعة، قسم الفلسفة، ويتقنان الفرنسية، ويعرفان الألمانية، وقد درسا اليونانية واللاتينية على أيدي أساتذة لا يضارعون، فى الفلسفة، يريف كرم ونجيب بدوى وأبو العلا غنيمى، وعليهم درس سامى أيضاً، بعد ذلك، وكان فى الإسكندرية عندئذ جامعة حقيقية. أما كازانيف للفيلسوف الشاب بطل المقاومة الفرنسية ضد النازى، وجريوبى أستاذ الأبرك كاسى، وإيدل، وإندرايت (صاحب «الصلة الأكاديمية») فظهم جاءوا فيما بعد. أم أننى أخطئ بين اللوارىخ؟ ماهم. وهو أنا عقتى ففكر، كما لا أنى أقول؟ ولعنى أيضاً أخطئ بين الأشخاص، منابعهم ونوازعهم سراء.

وعندما التقيت بمصطفى للحجار، أول مرة، راعنى التقارب بينه وبين سامى، صدمنى التشابه، بل التماثل أحياناً، بين طرائق كلامهما بل وبعض الصبغات الشكرية ولوازم الحركة والإشارة والتلويح بالذراع والصمت عن إكمال الجملة فى موقع حيوى منها والإغراق فجأة فى سهيم فلسفى، ولا يجرؤ أحد على اختراقه، وهكذا، مع تراوح بين حيوية الحجار وأمثاله فزيقياً وتدفقه وحسبته الصاخبة وضحكته المججلة - كان ابن بلد من بحرى - وبين رهافة سامى وتحفظه وترفعه شيئاً ما.

أما ناصف وصفى فقد كان شيئاً آخر بالمرة، ولعله كان أفقاً قليلاً أو كثيراً،

ولعله بعد ذلك قد شارك. أو تورط. فى عمليات مريبة، أو على الأقل غريبة، وعلى مستوى دولى، هل كانت عمليات تجارية أم تهريب سلاح؟ أم تدليساً أو تسريب وثائق؟ أو - ربما - مخدرات؟ وهل تزوج ناصف وصفى يهودية عاش معها فى باريس سنوات طويلة، أم فقط عاش معها دون زواج؟ أم إن ذلك كله من محض خيالى والتباس تذكيرى وتخيلى أروامى؟ جلست معه مرة على قهوة ريش بعد ذلك بسنتين - بمصادفة بحتة - وجدتنى طويلاً وبحرارة وذلاقة لسان عهديتنا من الصبا، وقوة إقناع لولا أننى أغرقها وأحذرنا لرحلت ضحية لها، عن سفره إلى المحيط الهادى لتصوير فيلم عن الحياة البحرية فى الأعماق، وعن الصعقت التكنولوجيا التى أعدها لهذه المهمة - كأنها مهمة جاسوسية - وبدا لأول وهلة أنه سيوطر على فكرة مشاركته فى «المشروع» لولا أنه حدث إننى أولاً غير مقتنع، بل منكرو، مع أننى سمعت، وبثبات أننى مطلق أعوض أنا وعائلى من البلد للفم، كما يقال.

وربما كان ذلك كله من وهمى.

زرت قذال، مرأت قليلة، فى شقهم تلك، بشارع القطرة، على بعد خطوات من المدرسة بالقرب من كليمة المعزاة. هل كنا فى اللانوى؟ نعم، بالتأكيد، يضى، على الأرجح.

هل كانت غرفته - مثلنا جميعاً - ضيقة ورثة، يتزاحم فيها السرير المغطى بغطاء كثيف من الصوف بألوان زرقاء وحمراء وبنية، ألوان نوبية مأثورة، ومائدة خضنة، من قبيل السكتب، ودولاب الملابس الخشبي بمنفله المرادية تقريبا من القدم والاستعمال؟ وهل كانت تدخل إلى غرفته من طرقة مبلطة، طريئة ومعتمة قليلاً، فيها نفقات متباعدة كمول من رائحة طيبخ خاص (هل هو الأكل

للدوى الخاص؟ حريف، عطن قليلاً على، وراكذ؟).

وهل كانت غرفته تطل على ملور مربع يعطيها، من الحافذة، قليلاً من الاتساع، ونوافذ الجدران الداخلية المطلة على الملور نفسه منافذ على عوالم مجهولة لى - هل كان على معرفة بها؟ - ومشوقة، لأنها خفية؟ وهل كانت، فيما أنصرو، لا تخطف كثيراً عن بيوتنا، متراكبة، متشابكة، ناصلة النسيج وكثيفة اللحشوما؟

كان قذال أحياناً يصمت فجأة، وتطلع سؤل حديثه المهنم للفتيح (بالعامية المصرية الملتقة طبعاً) ويرفع رأسه، بشعره القصير، الأجدد، المقلل، القوى للثقفة، وصفحة وجهه الداكنة، وعليها اللدنيات العرصية المتوازية - علامات قبيلته - لون الجلد فيها أفتح قليلاً، وفكه المصمم اللطيد.

عمود الأخلاق المكين. كما كنت أقول عنه، بحب، وقليل من الفخرة. وينصت.

الصوت اللسالى، صوت بنت بلد مجرية ومحنة اللبرات، صوت ملء بجسمانية تامة، يسقط من الملور:

.. يا عزيز... جزء... يا بابت ياعزيزة انتت فىن بابت؟ ما تقبى برة بقى... ادى حنا نازلين أهوه...!

الصوت يحمل إلينا كل نسوية الجسم الفنى المسمى.

يقول لى قذال، بسرعة: بالله بونا. نزلوا، نشموا الهوا شوية..

وفى لحظة نحن فى الشارع، والمالية اللف المطوية بلا عناية حول جسمها تحكم ضمة ردفها فقط وهما يهتزان بموسيقية على الشكرية المفتوحة والمطة الكعب تدق أرض الشارع اللطيف، شبه

الغزير، في آخر نور العصر. وروية العباسية الثانية بدياتها الأخضر والصول، شامخة وأنيصة.

كنت أحمد بعد قليل على هذا النوع من الغزل المتسدر المفصوح معاً. لأنني لم أكن أعرف - عندئذ، وربما حتى الآن - كيف تكون مثل هذه المرابذة الملاحظة التشابك المفروح دون ارتطام.

وانتقلت بيننا الرسائل بعد ذلك سنين عدداً، حتى عرفت بموته المفاجئ إذ صدمته قرأه الرمل وهو يعبر الشريط، كان قد أصيب بالصمم، ولم يكن يضع سماعة، ولم يعرف - فيما أظن - كيف لتأه الموت.

كان سامي، ونحن في الثانوية، يحب أن يقف على قمة المبنى الأول في المدرسة، على حافة حوض الزهور المخصوص البائع، وعده، شعره الأقصر ينوهج في الشمس، مغفورا في تأمل يلفي عنه كل شيء خارجي.

وكان أبرز رسامي الجمعية الفنية، وأوسعهم موهبة ومقدرة، رسومه عندئذ - والآن - مشرقة، مصبغة من الداخل ولها منطق حساسية خاصة لأشأن له بمنطق الخارج، بينما كنت في حصة الرسم أكرم الألوان الكثيفة المضطربة على ورقتي البيضاء، وأخط الخطوط، وأضيق نسب السطور وغير السطور.

قال لي طبيب للميون بعد الكشف الطبي، سنة ١٩٤٢: بابلي كيف كنت تميز، وتقرأ، وتكتب؟

عندما وضعت النظارة على عيني، وخرجت للشارع، ومشيت على البحر، تغير وجه العالم الغام، واكتسب حدة وسطوعاً لم أكن أعرفهما، أم لطني كنت نسيتهما تماماً.

الآن يغيم وجه العالم من جديد.

أما السماريس العام قد التفت لزميله - كان القومسيون الطبي قبل دخول الجامعة شيئاً جاداً عندئذ - وقال له:

- لا، ليس عنده شيء. تكتب خطاباً لأمله نظمناهم. هذا اللحول، والظقة، ليست عن مرض ماء، فيما يبدو. ربما يحتاج إلى تغذية أحسن.

أبأسها لم تكن صناعة - ونجارة - الفوتليسمينات قد راجت، لم تكن نعرفها.

كنت قد غامرت - وحدي، وبحق كامل، وانتفاع - وبون أدنى استعداد أو دراسة - بأن أصبح «نبتانيا»، خالصاً، عن استبدشاع (رومانسي بلا شك) للقتل أو أكل النبتات، وإمدة سنة تقريباً أوشكت أن أمهلك، لم يكن عندي أي نوع من التوازن أو التكامل في نظام الأكل، والمعدة في البيت كانت ضاربة، كان أبي وأمي (ورقية الأهل، على الهامش) على وشك التيسر والجنون، مفي. كنت عويذاً حتى الآخر، ركبت رأسي حتى الآخر، وما نفعت عندي ضراحتهم وإغراءاتهم وحذائهم أو قسوتهم. عدلت فجأة، في عيد للقيام، عدولا تدريجياً، حتى نسييت للحكاية كلها.

عندما تخرج سامي في ١٩٤٦، وكان الأول في دفعته، ورشح لبعثة في الخارج، وذهب للقومسيون الطبي للكشف للزوتوني، لتصح أن علاه درنا في لثة. وكان الدرن عندئذ شيئاً مرهوباً.

نشرت «الأهرام»، في ٢٩ منه، الإسكندرية لمراسل «الأهرام، الفلص:

«أناعت إدارة كلية الحقوق في جامعة فاروق الأول نتيجة امتحان الليسانس في الحقوق، وهي تلخص في أن الطلاب الذين تقدموا لهذا الامتحان كانوا ١٠٢ وقد تغيب ستة منهم لأسباب خاصة،

ونحن سنكون طالباً فكانت نسبة النجاح ٦٥ في المائة.

وقد فاز الطالب حسن حسن كبيره أفندي بمرتبة ممتاز وإذلك نال الجائزة السنوية الممنحة من النائب المشرع محمد محمود جلال للفاضل الأول في امتحان الدور الأول للليسانس وقدرها ١٠ جنيهات. وقد فاز كل من الطلاب الثلاثة أحمد عبد الله الديب، وإبراهيم عوض الله أحمد، وأبور أحمد عبد الرحيم فراج بمرتبة جيد جداً. ونجح ١٨ طالباً بدرجة جيد و٢٨ طالباً بدرجة مقبول،

...

كنت ممن تخرجوا بتلك الدرجة في تلك السنة.

وفي تلك السنة، وفي ذلك اليوم، نشرت «الأهرام، أن الطالب النجيب محمد سيد أحمد حصل على البكالوريا للنقص الفرنسي وكان الأول على دفعته بالقطر، وتلقى والده سعادة سيد أحمد باغا كثيراً من التهنات.

اجتمعت اللجنة الاستشارية لبعثات الحكومة صباح أمس، برئاسة معالي وزير المعارف، وقررت ترشيح الأساتذة الآتية أسماؤهم للبعثات التالية:

جامعة فاروق الأول:

كلية الآداب: (الجغرافيا البشرية) محمد فاتح عقيل (أصلي) محمد إبراهيم حسن (احتياطي)، للفلسفة مصطفى صنوان أبو الفتوح (أصلي) محمد فتحي الشديطي وزيكريا إبراهيم بقطر (احتياطي)، الاجتماع: مصطفى محمد أحمد حسن الفشاب وعلى أحمد عيسى (أصلي) التاريخ القديم: لطفي محمود عبد الرهاب.

اللغات السامية: حسن محمد توفيق طائفا (أصلي) السيد يعقوب بكر (احتياطي)

علم النفس التجريبي: مصطفى زبور.

هذا ويستأنف اللجنة عملها في جلستين في الساعة الحادية عشرة من صباح اليوم وفي الساعة السابعة مساءً للانتهاء من نظر باقي وحدات جامعة قاروق ومن الترشيع لبعثات جامعة قواد الأول.

وتأجلت بعثة سامي ستين، قضاها في العلاج والاستشفاء، في حوان، والإسكندرية، ويدل من أن يذهب إلى إنجلترا لدراسة تاريخ الطرم (سافر الاحتياطي سديقا عبد الحميد صبره الذي أصبح اليوم علما وثقة لا يشارح في تاريخ العلوم عند العرب) سافر سامي في ١٩٤٨ إلى فرنسا، لدراسة الفلسفة في (الإكل نورمال)، ومنها إلى علم النفس التحليلي.

هل بذلك تغير مصير رحلته العقلي والروحية؟ أم أنها في الجوهر لم يكن يمكن أن تتغير..

• شارع أحمد دققة - محرم بك

الإسكندرية في ٢٠ أكتوبر ١٩٤٧
عزيزي..

خادرت لوى المستشفى، وكنت أمل في لقاءك أثناء إقامتي بها ولمك لا تعرفني في حاجة إلى كتب أترجمها كما اتفقتنا من قبل. وأحب أن أعرف ما قسمت به في هذا السعد. ولست أليح عليك، ولكني أحب أن أراك على أية حال. وصحتي لا تسمح لي بمغادرة المنزل، لذلك تجديني في أية ساعة من ساعات النهار أو الليل (أو ما بعد الليل). ويهذه المناسبة أنبهك إلى أنني غورت منزلي وأنا الآن أسكن عند أختي ولويس يصعب عليك أن تجد المنزل إذا عرفت أن الشارع في مقابل مخزن الدرام في بداية (أو نهاية) محرم بك.

واني أتوقع أن أراك قريباً.. فإلى اللقاء،

سامي

لماذا في ذاكرتي، مع ذلك، أنني زرت سامي في مستشفى حوان؟ وأنا أعرف أن ذلك لم يحدث؟ أنني رأيته في حديقة الصحة - رمالية، فيها مساحات خضرة قليلة - جفاف هواء حوان عندئذ ونقاؤه يملأ للروح، وهو مستلق على كرسي من القش في الشمس، شمس الربيع، ملثف بروب ذي شامبر خفيف، النور يتخلل شعره، وعينه المعيتان قد غاصتا قليلا في محجريهما، وأنه كان قبل الكلام، على غير عادته، الكلام مجهد في مثل حالته، وكان الآخرون متناثرين في الحديقة. كان مبعي للصحة على الطراز الكلاسيكي الجديد، بأحجاره الكبيرة المثينة، نوافذه طويلة باهتة الزرقاء قوية، وأبوابه الخارجية لها عقود نصف دائرية؟

ما زالت في داخلي إثارة حس بالإثم لأنني لم أستطع - أو لم أقرر - أن أزوره في المستشفى في حوان. هل كان في مصحة، حقاً، أم كان في بيت؟ بيت من؟

لكننا كنا قد تخرجنا وكنت عاطلا لم أجد عملا وكنت غارقاً إلى أنفي في غضم الحركة الثورية، لا أكاد أفرغ إلى شيء آخر.

وكلها تملات، طبعاً.

١٢ شارع نوبار باشا - شقة رقم ٢٢
حوان في ١٩ يناير ١٩٤٨
عزيزي..

علمت أن جريدة الأساس محتاجة إلى من يترجم لها الأنباء الخارجية ففكرت فيك وقاتحت شرفي في الموضوع فأبدى استعداده لتقديكم إلى رئيس

التحرير. لذلك سامني ألا أجدك في الساعة والمكان الذين حددناهما من قبل. لعلنا كنا فرغنا من هذه المهمة أس. ولكن ساميلنا! قلل أمراً عاقك عن السجى أم تراك نسيت؟ يحسن أن تغفر في الحضور في أقرب فرصة تعرض لك وأحطني علماً بما يستقر عليه رأيك وكيف نلتقي. ولست أقول إن المسألة مضمونة (ومن يستطيع قولها؟) ولكن لا مفر من المحاولة والمركز يفتح أمامك طرقاً طالما فكرت في طرقها. والمرتب ١٥ جديها وهو كما ترى ليس فخماً. ثم هناك صعوبة إقامتك بالقاهرة. ولكني أعتقد أنها كلها صعوبات سرعان ماتزول، فأرجو أن تتدبر الأمر وتكتب إلى بما نعتزم.

أما أنا فأقضي النهار مغموراً في شمس الربيع. غير أن الربيع قد زال على الأرجح وهائن نصطلي بلهب الصف. وأذرع النهار الضيق وأنا أقرأ أو أراسم. ومن حين لآخر أتحدث إلى مسديق. وصحتي أحسن حالا، غير أنني أرحب للتفكير في المستقبل إلى حينه.

ولك مني خالص تحيتي وودي،

سامي

أما منزل شارع أحمد دققة في آخر محرم بك فقد كنت - على رغم الحركة الثورية وما فيها من غمار الاضطرابات - أتدرد عليه، وخاصة بالليل، وأكرر الأباجورة ذات الصنوء الرقيق، ونفاه الفرفة وجميعيتها، وهودها الليلي، سامي هذا على سورتي منجد، والروب ذي شامبر في الشتاء ليس من النوع الخفيف، والحديث متصل وصاف عن الأدب المصري - والعالمي - وعن محبة أهل الريف وعن الروح المصرية الذي لا يسحق ولا يهوت، وتفضيلات طويلة ومحاسية متى عن دقائق تاريخ الثورة البلشفية، والخلافات بين ستالين وبخارين

وترويسكى وانتحار ماياكوفسكى
ومحاكمات موسكو ١٩٣٦، وكان يصغى
إلى بذوق، وأدب، وصداقة، ومن غير
أدنى انفتاح أو تورط.

ها قد طوفت فى الأرض وفى
الزمن، وكسبت قليلا، ولم أضع قط
روايتى الصخمة، عن الريف المصرى،
وإن كنت قد لمسيت أحجار أبوللو، ولم
ينطفئ ظمأى قط إلى تلك البلدة - ذلك
الموقع كأنه فى داخلى - وليس فى الزمن،
هل هو جرن من طين نشعت فيه البركة
أيام الفيضان وترقرقت مياهه للخصبية،
منبثقة من الأرض، وحولها يسوت
الفلاحين، بالليل لا يديرها إلا القمر وألوار
مهتزة مخالبة من مصابيح الجاز التى كنا
نسميها «الشيخ على»، والجامع غير بعيد،
والكنيسة الحديقة غير بعيد، وجسر النيل
عال والجديدة لم تطلع لى قط على الرأس
المجرى الداخلى فى الماء؟ أم هو ميدان

دائرى - أمام كركون غيوط العنب؟ -
محملة ترام ملونة مرسومة على عتبة
الخياطة القديمة التى كانت عند أمى؟
البيوت تطاولها وتظلها أشجار القوت
وللكافور والجميز الوارفة ميسومة الأكتان
وكثيفة الأوراق، أو هى دواوير الطحين،
ومخازن القطن، مكسوة سقرها بالترديد
الأحمر، وكأن البحر يضرب سور
الكورنيش بأمولجه اللشوية، ويقمر
أحجاره للبهضاء، يطس أرض الرصيف
على السبيل للشرقية؟ أم هى دوايات
صخمة فى حيطان سامقة فى الصعيد،
عالية ومبينة بالطوب اللينى الرمادى
الصينى، كأنها قائمة من غور زمن، ليس
فيها نوافذ، العيش الشمسى يصور تحت
للشمس الموقدة على السطوح، ولكن فى
المندردة تحت، طراوة ممشحة، وأصداء
ترانيم خفية، وعبق بخور قديم؟

فى هذا الموقع مازال حيا أوزير سينفا
للحمين حتحور مار جرجس والسيدة
زيتب سقا دميانة، لم يمسه علف
الظلام ولا دوى قنابل الدياميت والكلام،
ليسا أطفالاً بل هم معى، الآن، هذا، أهل
البيت، ما أبعدهم فيما يبدو، أيضاً، لا
ليسا بعيدين.

فى ذلك الموقع الذى لا نوافذ، له
سعة لا حدود لها.

كيف أصل إليه؟

لا أعرف.

تكيف لى أن أعرف؟

لماذا يلبس لى - يلبس بحرقه - أن
يكون فى ملء المعرفة؟ ■

هامش

« فصل من «حريق الأخيلة، رواية قيد
التبعية.

تنبيهات على

مِنْ صَوْنِهَا تَصْرِبُ الْحَرِيَاءُ،
تَمْنِي فِي الْعَرِيقِ،
وَتَلْبَسُ الْوَلَنَ الْخَرَافِي الَّذِي يَلْهُو
بَدْوَرَانٍ مِنَ الشَّهَوَاتِ
(هَذَا حَلْمُهَا قَبْلَ الْبُلُوغِ)
وَحِينَمَا تَهْمَضُ حَمَامَاتٍ - يَحَاوِلْنَ الْفِرَارَ -
يَصْدُرُهَا،
وَحِينَمَا أَلْقَى نَبَاتُ الْخَوْخِ
بِشَرَّتِهِ عَلَيْهَا
وَاسْتَطَالَتْ نَظَرَتَاهَا،
فَاجَانَّتْهَا طَلْقَةُ الْخَرْفِ
اسْتَحَالَتْ هِرَّةً.

كَانُوا يَصِيدُونَ أَشْغَالَ الصَّوْتِ
كَانُوا يَصِيدُونَ الْحَمَامَاتِ الَّتِي يَصْعَدْنَ
أَفَاقًا مِنَ الْحِلْمِ الْبَهِيحِ،
هَمُّ الْمَالِكُونِ
وَالْمَدَى سَجَادَةٌ طَبِيعَةٍ
حَاصِنَتْ، وَاحْتَمَتْ فِي اللَّيْلِ
أُبْقَتْ فِي بَرَارِي صَمْتِهَا الْحَرِيَاءُ
مَاذَا تَفْعَلُ الْأُنْثَى !!!

وَهُمْ - كَالْجَنْدِ - يَنْتَظِرُونَ
أَنْ يَلْبَسَ الْحَمَامُ
فَيَنْزِلَ الْمَطَرُ الْقَدِيمَ
وَيَنْهَضَ الْمَوْتَى
مَاذَا تَفْعَلُ الْأُنْثَى
وَقَدْ جَاءُوا - عَلَى عَرِيَّاتِهِمْ - فِي اللَّيْلِ
وَاجْتَنُّوا بِذَوْرِ الْخَوْخِ

.....
هَلْ يَبْقَى لَدَيْهَا وَرْدَةٌ تَزْهُو بِهَا !!!

عَادَتْ إِلَى دُولَابِهَا فِي اللَّيْلِ
أَعْطَتْهُ سَمَاءً
خَبَّاتٌ فِيهَا عَصَافِيرُ الْأُنُوثَةِ
أَوْدَعَتْهُ لُونُهَا
وَأَقَامَ جَنْدٌ فِي مَرَكَزِهَا
وَرَأَحُوا يَبْحَثُونَ عَنْ أَرْنِمَاشَاتِ الْجَسَدِ

- ٢ -

أَوْغَلَتْ فِي الْمَوْتِ
حِينَ اسْتَقَالَتْ مِنْ أُنُوثَتِهَا

تتلاءم التتائيات

شعر

مفرح كريم

هَلْ تُصْبِحُ الْقِطْعَةُ قِطْعَةً
لَوْ أَنَّهَا تَنَازَلَتْ عَنْ سَحَرِهَا السَّرِيِّ؟
مَا لَهَا تَبْدُو كَعَيْنٍ حَمَلَةً
تَخَالِفُ الطَّبِيعَةَ
وَتُخْلِعُ الْأَعْضَاءَ وَاحِدًا فَوَاحِدًا
أَوْ غَلَّتْ فِي نَفْسِهَا
وَأَوْسَعَتْ فَرَاحَهَا لِلصِّمْتِ
وَأَسَدَلَتْ قُرُونَهَا الْخَوَالِي.

•
هِيَ الْآنَ تَمْشِي فِي الْمِيَادِينِ
مُظْلَمًا يَمْشِي لِلْجُلُودِ
دَاخِلَ الْأَرْضِ الْحَرَامِ.

■
حَسِبْتُ أَنَا اسْتَطَعْنَا أَنْ نَمُرَّ مِنْ عَصُورِهِمْ
لَكِنَّا نَعُودُ فِي مَكْبَلٍ بِاللُّغَةِ
وَنَزِرِعُ فِي جَبِينِ
زَهْرَةِ السِّمِيمَاءِ

•
اللُّغَةُ الَّتِي تَحْمَلُنَا مِثْلَمَا نَحْمِلُ الْأَبْنَاءَ
تَلْتَفُ فِي نَسْفِ الْأَرْمَنِ
كَيْ تَرْسُمَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ

وَالْبَحْرَ وَالرَّمْلَ
كَيْ تَرْسُمَ الْأَفْقَ
مَعْلَقًا فِي حَرْفِهَا
وَتَأْتِي فِي عَيْنِهَا
وَصَارِخًا فِي سِدِّهَا
اللُّغَةُ تَحْمَلُنَا
مِثْلَمَا نَحْمِلُ الْحُورَ الْعَيْنَ،
وَلَيْلَةَ الْعِيدِ،

وَقِصَصَ الْأَبْطَالِ
الَّذِينَ يَسْرِجُونَ خَيْلَهُمْ
وَيَقْفُزُونَ مِنْ بَوَابَةِ الْأَفْقِ
لِيُزِرَعُوا فِي حُلْمِنَا الشَّمْسِ
مَا لَهَا تَبْدُو كَعَيْنٍ صَدْقَةٍ؟
تَرْتَجُّ خَلْفَ حُلَاةِ الْقِيَابِ
تَهْدِدُ لِلتَّارِيخِ
مِثْلَمَا تَهْدِدُ الرِّجَالَ.

•
الشَّمْسُ قَدْ تَفَجَّرَتْ
وَنَحْنُ
نَلْمُسُ الشُّطَائِيَا. ■

ابتسامة السكر

سوى بكر

الصلصال بعد ذلك، عندما تفتحون عيونكم مرة أخرى. ثم إنها قالت لذا: إن عمل الأشكال والتمثيل، من الأعمال للخيذة جداً. وكانت وهي تقول ذلك، تبسم ابتسامتها السكر، التي أبسم لها دون شعور منى، كلما رأيتهما على شفتيهما، وأنصرفت مكملة كلامها:

— شوفوا، الإنسان لو رسم، أو لعب بالصلصال، يقدر يعمل المستحيل، وكل شيء تتنمنا روحه ولا يقدر أن يولده أبداً، مثلاً، يقدر يعمل فيل بجناحين، أو قطة عندها مخاريط بطء، أو أرنب بذيل ثعلب.. وهكذا...

ضحك الفصل كله وزاد، وأنا كركرت بالضحك، وكان إنسان يزغزغي وتعالق أصواتنا جميعاً ونحن نقول: أو حمار بذيل كلب، أو جاموسة تهو، أو عصفورة تتو، وكل واحد أصبح عنده فكرة طريفة، فضحكت أبله «نادرة»، ثم قالت: خلاص، خلاص، اسكروا، وبالألّا اقمدموا وأبدلوا في الشغل، لأن للتخيل يحتاج الهدوء، وصفاء للذهن، ولأن نارية أمر عليكم، وأشوف شغل كل واحد منكم قبل نهاية الحصة، أغمضت عيني، مثل كل البنات والأولاد

«نادرة»، عندها ذوق في اللبس، وهدهوها ألقى من هدم كل المدرسات والمدرسين في المدرسة، وهي تلبس أساور وحلقات فضة، تذكرني دائماً، بحلقات صابحة الدورية، عندما تمر في شارعنا ويتنادى بعلو صوتهما: أبين زين، أبين زين، فتدعروها أمي، لتجلس أمام باب البيت قبالتها، ثم تقول صابحة وهي تخرج المحاربات من جرابها: وشوشى الودع ولرمي بواضك.

وبمرحلة أبله «نادرة»، لطيفة لدرجة أن وقت حصتها يمر بسرعة غريبة، وكأنه لعب ولعب، ونضحك فيه كثيراً وتتكلم على راحتنا، حتى إننا نغنى أحياناً عندما نراها بالصدفة في فناء المدرسة: الدنيا برد - للدنيا برد، أبله «نادرة» تصلف ورد.

اليوم، عندما ذهبنا إلى حجرة للرسم والأشغال، لم تصعدنا أبله «نادرة»، ورق قص ولصق لدرس عليه، ولم تقدم لنا خرزاً ملوناً مع خيوط لنصنع منه عقوداً وأساور وأشياء جميلة مختلفة، لكننا وزعت علينا صلصلاً بنياً وأحمر وأزرق، وقالت لنا: اغمضوا عيونكم، ثم تخيلوا أي شكل يخطر على بالك، وجاؤوا عمله من

فأنا أحب يوم الخميس، لأننا لا تأخذ فيه دروس حساب، أو دروس دين، وأكون فرحانة جداً بعد الحصة الرابعة، لأننا نذهب إلى حجرة الرسم والأشغال، للقصي آخر حصتين في اليوم، وحجرة الرسم والأشغال، نذهب إليها بهدوء ونظام: اللذين اللذين، كل واحد ماسك يد زميله، بدون صوت خالص، وهي غرفة واسعة، مرتبة، ومزينة بورق الكوريشة، بكل ألوانه المزهرة، أحمر وأخضر وأصفر وأبيض، وعلى حيطانها نعلق الرسومات الجميلة التي نرسمها، والكراسي في هذه للحجرة صغيرة، مقلقة، ومدهونة كلها باللون الأزرق الفاتح، وعندما أشوفها، أحن لبحر إسكندرية، وأتمنى العموم واليايلة فيه. لكن أجمل ما في حجرة الرسم والأشغال، هو أبله «نادرة»، لأنها طويبة، لا أخاف منها أبداً، وباللها طويل، فلا تفضب بسرعة وتصرخ فينا، ملثما تفضل مدرسة الطوم، عندما تقول أية إجابة غلط، وهي لاتؤذينا عمال على بطلان، وبمناسبة وبدون مناسبة كما يفعل مدرس العربي، الذي يقول لنا بين الحين والحين «والقبى» ما أنتم قسالحين». ثم إن أبله

فى الفصل، ورجحت أتخيل ما سوف أفعله بالصلصال، عبرت خيالى صور كثيرة، أسماك كبيرة بأرجل طويلة، وضفادع تطور، كأنها عصافير، لكنى لم أحب كل هذه الحيوانات، ودرقت فى رأسى فكرة جديدة، إذ قلت لنفسى: لماذا لا أعمل أبى؟، أبى الذى أفكر فيه كثيراً، وأتلى رؤيته دائماً، وأتوقى للسهة والكلام إليه.

تعمست للفكرة، وأكثت لروحى وأنا أطير من الفرح، والله لأعمل أبى، أطمعت جفنى بشدة، محاولة أن أتخيل شكله، لكن ذلك كان صعباً بالصبيلى، لآنى لم أر أبى أبداً، فأبى قالت إنه مات قبل ولائى بشهرين وروحه صعدت إلى السماء، كما إنها لا تحتفظ بصورة له، لأن صورة القليلة، وصورها، وصور إخوتى الكبار، عندما كانوا صغاراً، صاغت جميعها بصندوقها الصغير، عدد نقل على بيتنا من الغيوم إلى مكان سكنا الجديد فى القاهرة بعد الوفاة.

صرت متحيرة جداً، فأنا لا أعرف كيف أعمل أبى الآن، لكنى كنت مشوقة لفعل ذلك، ومستمرة عليه، فكرت مرة أخرى، وأخيراً صارت عندى فكرة، فقد قررت عمل أبى من وصف أبى له، وكلامها عنه. كانت أبى تقول كلما سألتها عن شكل أبى، إنه كان طويلاً، عريضاً يمد الباب، ورجل بحق وحقيق، لكنى بصراحة لم أستطع هذا الشكل، فهل من اللطف والذوق أن يمد الإنسان الأبواب؟ طوبى، لو كان هناك أى شخص يرغب فى المرور، هل من الأدب أن يمد أبى الباب ويمنعه من المرور؟

لم أجد هذه الفكرة بداية طيبة لعمل أبى، حاولت تخيل "رجل بحق وحقيق"، بينما أغمض عيني مرة أخرى، عبرت بخيالى صورة كثيرة لرجال كثيرين، عم سيد البقال الذى أشتري منه الأرز والمكرونة لأمى، كل المدرسين فى المدرسة، والدكتور سعد، وهو يعطينى الحقنة كلما سخت ونهيت إليه مع أبى

فى الإجازة، لكنى بصراحة لم أعرف هل هم رجال بحق وحقيق لأعمل أبى مثله؟ حرت وأنا ألتهد وأقرض أطفالى بأسنانى، مثلاً أفلد دائماً عندما أحتار، فأنا لا أعرف الآن، كيف أعمل من الصلصال رجلاً بحق وحقيق.

فكرت وفكرت، أخيراً، قلت لنفسى، من الأفضل أن أعمل أبى متوسط الطول والمرضى، واكتشفت بعد ذلك، أن هذا أفضل أيضاً، لأن قطعة للصلصال التى أعطيها لى أيلة ونادرة، صغيرة بعض الشيء. كانت الدماغ أسهل شيء بالصلبة لى، عندما فكرت فى عمل أبى، لذلك لم أحتج لإغماض عيني لكى أعمالها، فأنا أعلمها كما تصفها أبى بالضبط، كلما تغضب وتغفط على رثم بضربى وهى تقول: جامد، حجر، طوية كبيرة، طبعاً هى قصد بذلك دماغى أنا، لكنى أعرف أنها قصد دماغ أبى كذلك، لأنها تصنّف بعد أن تقول ذلك: طالمس له - الله برحمه - فى صلاية الرأى والدماغ، أصل عرفك عرق بدو وعبيد.

كنت أتصايق من كلامها هذا كثيراً، لأنى كنت أعرف أنها تقصد بذلك جدّة أبى "قطيفة"، وكانت جارية سوداء، اشتراها جدى الكبير ثم أعتقها وتزوجها، وعرفت ذلك من أبى، عندما سألتها ذلك مرة عن سبب لونى الأسمر للكن، بينما هى بيضاء، فاتحة البشرة، فقالت لى: لأن للمرق يمد لسابع جد، رجدة أبيض "قطيفة"، كانت سوداء كالألبوس، وهى أنت ورثت عنها بعضاً من لونها. على أية حال، فكلام أبى عن صلاية الرأس، يجعلى أصر على رأبى مهما صرّبتى، وألفظ كل ما أفكر فيه وأنا أقول لنفسى: وما لهم البعد والعبيد؟ ورغم أن للرأس عملتها كما كنت أقصوها دائماً، إلا أن مشاكل مع أبى ظلت كبيرة، فأنا لا أعرف كيف تكون العينان اللتان كان أبى ينظر بهما ولا أعرف شكل يديه وبقية تفاصيل جسمه.

أغمضت عيني مرة أخرى، ورجحت أستعيد كل الكلام الذى سمعت أبى تقول عن أبى كل يوم، فهى تتكلم عنه كل يوم تقريباً، تذكرت ما قالته عنه، آخر مرة بالأمس، لما طلبت منها شراء كراسة جديدة للعلوم، بدلاً من التى انتهت صفحاتها بالكتابة، فقد دبت أبى على صدرها، ولمت حاجبها الرقيقين بجوار بعضهما البعض، وصرخت فى وجهى قللة: ها ما مصيبتى يا ناس، كل يوم والأخير كراسة جديدة، هل أنا متريسة على تل فلوس؟ هل أبوك مسات وترك لكم الأبدانية، لأصرف منها عليكم وعلى للكراسات؟ والله لا قرى قريريه واحد يخرج من جيبى لكراسة جديدة، حتى يهل الشهر الجديد، وأغضب قلوب السعاش، ومطر ح ما تضى رأسك، حطى ورجلك، إذن... ها أنا أكتشف الحقيقة الآن، من المستحيل أن أبى كان طويلاً عريضاً، وإلا لكان ترك لى فلوساً أشتري منها كراسة جديدة صفحة وصفحة للعلوم، لا، الأفضل أن أعمل أبى صغيراً، قليل الحجم، ثم إن هذا سوف يلى صلصلاً، وفى هذه الحالة، ربما أتمكن من عمل جزمة، وساعة يد لأبى، لأنى أظن أنه كان يحتاج ساعة يلبسها فى معصمه ولا يستطيع شراؤها كذلك.

جاءتلى الآن فكرة جميلة، سأصنع لأبى قلباً، لأن الناس جميعهم لديهم قلب، وسأجعل قلب أبى، كبيراً، واضعاً فى الناحية الشمال من صدره، فأبى تقول، إن أبى كان إنساناً طويلاً وبقية كبيراً، وطول حياته لم يؤد مظهراً على الإطلاق، لكنى أظن أنه يجب ألا أصرع فى مسألة القلب، لأن أبى عندما تضربى أحياناً، تأخذ فى شتى وتقول: لو كان رحمه الله موجوداً على ظهر الدنيا، لكان كسر دماغك وشرب من دمك، لأنك قليلة الأدب ولا تسمعين حساباً لأخيك الكبير.

أشعر أبى على حق عادة فى علاقته بأخى الكبير، فهو دائم الافتراء

على، ويريدني أن أصعل كل شيء كما يريد هو، بل وينهرني دائماً، للعبى مع الصبيان في الشارع والمدرسة، لكني أحب اللعب مع الصبيان والكلاب معهم، مثلما أحب اللعب والكلاب مع البنات، وأرفض أن ألقاه على كلامه، وأشعر أنه لا يفهم كل الأمور ولا أدرى السر في أن أمي تقول عنه، إنه سيكون رجلاً جميعاً نحن البنات، ورجل البيت كذلك، أختي أسماء أكبر منه وأطيب منه، تساعد أمي في الطبخ وغسل الصحون، ولا تجعلها تعد لها الشاي أثناء المذاكرة كما يفعل هو، لكن أمي لا تقول عنها، إنها سوف تكون رجل البيت، ثم هل لابد أن يكون للبيت رجل؟

لا، لن أصنع لأبي قلباً كبيراً، إذا كان هو سيفعل معي مثلاً تفعل أمي، سأصنع له قلباً صغيراً، وربما ألقي فكرة القلب تماماً.

بدأت في عمل الرقبة، فقطعتها قطعة صغيرة قصيرة من الصلصال، أسقطتها جيداً بالكرة المضخمة الجامدة على قدر استطاعتي، ورجعت بعد ذلك أصنع بحساس الكتفين والصدر والوسط، ثم الوركين والرجلين، فقد كنت أخاف أن تنتهي حصناً الرسم والأشغال، وتمر أيلة «نادرة» دون أن أكون قد أكملت أبي، شعرت أنني على وشك الانتهاء، ولم يبق لي ما أنجزه سوى للجزء والساعة في معصمه.

فجأة انتابني حيرة غريبة، إذ تنبّهت إلى أنني نسيت أهم شيء في أبي، وهو ذلك الشيء السحلي من بين الوركين، الموجود عند أخي، وعدد كل الصبيان، ولا بد أن يوجد مثله عند الرجال كذلك، لأنهم كانوا صبياناً ذات يوم من الأيام.

سهرت بارتباك، وأظن أن وجهي احمر أيضاً، فهو يعتره الاحمرار كلما ارتبكت، أو خجلت. أخذت في قرض أنظارى بأساني مرة أخرى، ورجعت أفكر بشدة، بينما ينأى تخصص منس

الصلصال للناعم الطرى في اللدّاذ، كنت متشوقة لعمل ذلك الشيء، لكني خفت، فربما تحرف أمي أفني عملت ذلك، فتضربني، وتسمعنني ما لا أحبه من الكلام، فهي دائماً تحذرنني من ذلك الشيء الموجود عند الصبيان، ويقول لي أنك أن تسمعي لولد منهم أن يقترب منك، ويجعل جسمك يلامس هذا الشيء، لأن البنات لا يصح لهن مشاهدة هذا الشيء، أو لمسه، إلا عندما يكبرن ويتزوجن، لكني مصرة على عمل ذلك للشيء بالصلصال، وأعرف كيف أفعل واحداً منه لأبي، سأفعله كذلك الموجود لدى «حسام» ابن جارنا الصغير، فشكته مطبوع في مخيلتي تماماً، لأني أراه كل يوم، كلما ذهبت إلى بيت جارنا، فأشاهد حسام جالساً على القعدة، ثم هو يجري بعيداً عنها بعد ذلك، كاشفاً عن وركيه وهو يضحك، بينما أمه تطارده لتصله وتلبسه السروال.

أنا مصرة، لكني أخاف أمي، يودي الصلصال، لكن يودي لا تقويان على الإصباح به وفعل ذلك الشيء المصروع، فأسي لو عرفت قلصوف تضربني بشدة، ستسمعنني الكلام المولم، ستقول لي: لو كان الله يرجمه موجوداً على ظهر الدنيا، لحفر حفرة ونفك حية فيها، يا مقصوفة الرقبة، يا جلابة المار.

لا، لا أريد كل هذا، «إن أفعل لأبي ذلك الشيء السحلي من الوركين»، قلت ذلك لنفسى وأنا أشعر بالغيظ من أمي، ومن أبي، بل ومن أخي الكبير أيضاً، لأنهم جميعاً لا يتركوني أفعل ما أشاء في هذه الدنيا.

طلت لفترة حائرة، حزينة، أفكر ولا أفعل شيئاً، سوى النظر إلى أبي وتأمله. بعد قليل، ودون أن أشعر بنفسى، وجدت أصابعي تمتد بدهوه إلى قطعة الصلصال التي هي أبي، وتضغط عليها شيئاً فشيئاً، حتى تلجبت وضاعت معالمها وكذلك معالم الرأس، لكني جعلتني أشعر أن ما

فعلته كان قبيحاً وبسيفاً جداً، فرحت أخبطه بقمصتي، وأسويه بسلع المتصدّة، فيحول إلى قطيرة صغيرة بلا رقبة أو جسم، وكانت أرغب في البكاء والصراخ لفرط ضيقى، لكني بقيت في مكاني، عاجزة عن فعل شيء وقد سدت حلقى غصة كبيرة تمنعني من الكلام.

لا حظت أن أيلة «نادرة» بدأت في المرور على التلاميذ، لتري ما فعله كل واحد منّا، فصرت مرتبكة خائفة، لأنها عندما تترقب عدلى أن تود شيئاً قد عملته، بل قطعة الصلصال الصغيرة، بلا شكل بلا معنى. فكرت وأنا أنظر إليها، بينما تأتي نحوى، لماذا لا تكون أيلة «نادرة» أمي؟ ولماذا لم يكن أبي ظريفاً مثلاً؟

رحت أقترض أنظارى، ولم تدر دقائق، إلا وكأنت مطمئنة تقف إلى جانبي، صرحت حائرة مرتبكة، أعبت بالصلصال كيما انتفخ، بداخلي شعور بالغ بالذم، لأنني ضيعت الوقت في عمل أبي، لكن أيلة «نادرة» جعلتني أتوقف عن كل ذلك إذ سألتني بدهشة ودهوه:

.. وقت الحصون انتهى تقريباً، وأنت لم تعلمي أي شيء من الصلصال.. هه؟

لم أرد عليها لفترة، وأطرقت، كنت خجلة لا أعرف بماذا أجيبها، لكني خفت أن تتضايق مني أيضاً، أو تظن أنني كسولة، بؤدة، فلا جعلتني مثلاً تعجب كل البنات والأولاد، لذلك تشجعت وقلت لها بسرعة، قبل أن تذهب وتتركني:

.. لا، أنا عملت أبي، لكنه لم يعجبني، ففكرت إنه كان من الأفضل لو عملت أمي..

يبدو أنها لم تفهم ما أقصده، لأنها ابتسمت لي ابتسامة خفيفة وهي تريت على ظهرى، ثم مضت لتري ما فعله بقية التلاميذ، دون أن تستمع لكل الكلام الذي رغبت في قوله. ■

حوارات حول أسئلة العصر

١٥٠ الماس والرماد، حديث مع ميخائيل بافتين، ت: انور محمد إبراهيم. ١٥٦ عزيز العظمة: نعيش الآن نقطة تحول كبرى في التاريخ، حوار، احمد جودة. ١٦١ وحوش الرأس مال الساهرة الخمسة، لقاء مع سمير أمين، ت: المحمود إبراهيم. ١٦٣ المثقفون يحتقرون السينما، في ندوة بين سامي السلاوموني ومدكور ثابت. ١٦٩ شهادة مستشرق ألماني: إعلامنا لا يعرف شيئا عن الغرب، حوار: نجم والى. ١٧٢ ماركس: من الموت إلى التفسير الجديد، حوار بين: جان بول جوارى وأرنوسبير، أجرى الحديث: إيريك هول - دانيال لاجاسيه - ودانيال لابرير، ت: كاميليا صبحى. ١٨١ محمود أمين العالم: لو كان حسن البنا موجودا .. لدار بيننا حوار عميق، حوار: محمود محمد عبد العليم. ١٨٧ الناقدة الفرنسية جولييا كريستيفا: الزمن المحسوس وأساسيات التجربة الأدبية، عرض و. ت: احمد عثمان. ١٨٩ للطالح العام، حوار مع الروائية الفرنسية هيلارى مانثل، ت: منى برنيس. ١٩٣ المعاجز .. هوامش على اعترافات جورج البهجوري، رؤوف عياد.

المعاصرون والرماد حديث مع ميخائيل باختين

عرض، ود: أنور محمد إبراهيم

قضى فيكتور ديمترييفتش دوفاكين معظم سنى عمره مدرسا بكلية الآداب بجامعة موسكو، وعندما جرى تدبير محاكمة الشعاعين دانييل وسينافسكى - تلميذ فيكتور ديمترييفتش - فى عام ١٩٦٦ أحيل إلى المعاش قبل موعده بثلاث سنوات بسبب شهادته الجريئة فى صفهما. كان الرجل يبدو آنذاك عجوزاً جداً، وكيف لا وقد حضر جنازة سينين وقابل ماياكوفسكى مرتين. بعد طرده دوفاكين من الجامعة التى عمل بها سبعة وعشرين عاماً، فوجئ - وهو الأستاذ المغضوب عليه - بدعوة من إيفان جريجوريفتش بتروفسكى - عميد جامعة موسكو آنذاك - للقيام بعمل «بسيط» وهو تسجيل ذكريات المستن من المثقلين عن الحياة الثقافية فى العقود الأولى من القرن على جهاز تسجيل. بدأ فيكتور دوفاكين تسجيلاته بسؤال الذين أحاطوا بماياكوفسكى، وهؤلاء أمدهوا بمعلومات فى غاية الأهمية عن بلوك وسينين وجوركى ومايرخولد وإسحق بابل وباسترناك وتسفيتاييفا. ثم استمر فى عمله ليقوم بتسجيلات عن الحلقات الأدبية والمقاهى الفنية والمعارض والمؤتمرات، ثم شرع - بناء على مشورة إيفان بتروفسكى - فى تسجيل الأحاديث مع علماء العلوم الطبيعية أيضاً، ومن هؤلاء نيموفيف ريسوفسكى (٢) كما سجل للأساسى شولجين (٣) وميخائيل ميخائيلوفيتش باختين الذى استغرق الحوار معه ست عشرة ساعة.

عكف دوفاكين على توثيق عمله لفترة امتدت خمسة عشر عاماً فقد كان من بين ما جمعه أمور كانت مثاراً للجدل ناهيك عن الشك. فقد صرح باسترناك فى أحد أحاديثه الأخيرة أنه «لم يمس ... بسبب سوء العمل فى دواوين الحكومة، ولعله السبب نفسه الذى أنقذ ريسود، دوفاكين من هذه التسجيلات الصوتية النادرة».

فيما يلى مقتطفات من حوار دوفاكين مع ميخائيل باختين الذى نشرته «ليستراتوريا جازيتا»، الروسية، فى عددها المرقع ٤ أغسطس ١٩٩٣.

□ ميخائيل ميخائيلوفيتش. ما هو تاريخ ميلادك الدقيق؟

■ ولدت فى عام ١٨٩٥ فى السابع عشر من نوفمبر.

□ أين، وفى أية عائلة ولدت؟

■ ولدت فى أورل فى عائلة نبيلة عريقة المتمد يهود تاريخها - استناداً إلى الوثائق - إلى القرن الرابع عشر. ولكن هذه العائلة فقدت تقريباً كل ما كانت تملكه. كان جدى الأكبر فالد فرقة فى زمن القيصرية وكاترينا، وقد منحى بثلاثة آلاف نفس كان يملكها ليوسى بها واحدة من أوائل المدارس المسكرية فى روسيا، وهى مدرسة باختين أورلوفسكى العسكرية التى ظلت تحمل اسمه حتى قيام الثورة، وكان هذا الإسهام الضخم بداية إفلاس الأسرة، ثم جاء جدى بعد ذلك ليكمل عملية الإفلاس وكان لديه عدد من الضياع ويمتلك مركزين بأكملهما فى مقاطعة أورلوف هما: سيفيسكى وترويتشيفسكى، بل وأجزاء من مركز ديمترى كانتيمير (٤) ولاد أنتيوخ (٥) وكانت

تربطنا بهذه الأسرة قرابة، وهو أمر لم أهتم به في الحقيقة كثيراً...)

□ هل أنهيت دراستك الثانوية في أولد؟

■ لا، لقد انتقلت أسرتنا مرات عديدة، وعين والدي مديرًا لفرع بنك أورلوفسكي التجاري في فيلوا، وظل هناك لمدة خمس سنوات، حيث درست في ثانوية فيلوفسكي. على الرغم من أنني كنت قد التحقت بالفعل بثانوية أورلوفسكي، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى أولديا وهناك التحقت بالجامعة، ولكنني لم أمكث بها طويلاً حيث انتقلت منها أنا وأخي إلى جامعة بطرسبورج. وفيها أنهيت قسم الدراسات الكلاسيكية بكلية التاريخ وعلوم اللغة والأدب...)

□ هذا يعني أنك قد جمعت بين التربية والتعليم علي نحو رائع...

■ هذا صحيح، ولكن ينبغي القول إنني على أية حال - وإن كنت هذا لا أستطيع أن أفكر من شأن المدرسة الثانوية أو الجامعة - قد قمت بحصول أغلب معارفي على نحو مستقل، إذ لا يمكن أن يكون هناك في حقيقة الأمر تعليم رسمي بإمكانه أن يوفر كل حاجات الفرد من المعرفة، فإذا ما اكتفى الإنسان بما يتلقاه في المدرسة أو الجامعة فإنه في الواقع يتحول إلى موظف. إن المدرسة والجامعة تضمانك ماتم إيجازه، أما ما هو حديث، أما الإبداع؛ فأنت لا تأخذه منهما، وعليك أن تتواصل مع الحديث الجديد ومع الإبداع عن طريق قرأتك المستقلة لكل ما هو جديد. خذ مثلاً: نيكولاى نيكولايفيتش لانج الذى سبق أن حدثتك عنه، لقد كان أستاذاً رائعاً ولكنني عندما سأله (وكنت قد بدأت

ميكراً في قراءة الكتب الفلسفية في أصولها باللغة الألمانية) عن جورمان كوجان (*) (وهو صاحب مدرسة ماريبورج) وعما إذا كان كتابه «نظرية كانت في التجربة، كتاباً قيماً؟ أجابني بقوله: «يبدو لي أنه كذلك» وهو ما يعنى أنه لم يقرأه. زد على ذلك فقد بدا لي أن اسم كوجان غير معروف لديه.

□ لقد سمعت عنه من قراءتي لياسترناك.

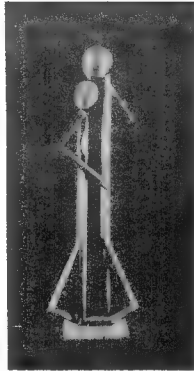
■ لقد ذكره أئدرية بيلي أيضاً في إحدى قصائده بقوله:

الأستاذ كوجان من ماريبورج
مدح المناهج الجافة ...

ولكن هذا التصنيف غير صحيح على الإطلاق، لقد كان كوجان فوضوفاً رائعاً وقد ترك أثرًا بالغاً عليّ. لقد بدأت في قراءة الكتب الفلسفية الجادة في سن مبكرة للغاية، وكنت مولعاً بالتصحيح - منذ البداية - بالفلسفة والأدب؛ فقرأت دستوفسكي وأنا في سن الحادية عشرة والثانية عشرة، ثم انكببت على قراءة الفلسفة بشكل خاص منذ الثانية عشرة والثالثة عشرة من عمري، وتعرفت إلى كانت، فقرأت له «نقد العقل الخالص»، وأود أن أقول: إنني فهمته على نحو جيد.

□ هل كنت تقرأ بالألمانية؟

■ نعم، ولم أقرأ في الفلسفة بغيرها، أما بالروسية فلم أقرأ اللهم إلا «القطعات النقدية»، وهو كتاب لا يزيد عن كونه «نقد العقل الخالص»، في طبعة مختصرة. لقد كنت أقرأ لكل الفلاسفة الألمان، كما تعرفت ميكراً (قبل أى شخص في روسيا) على كيركجارد ذلك الدنماركي العظيم، وكان فيلسوفاً ورجل دين تعلم على يدى هيجل



نحت للنحات محمد رزق

وشيلنج، لكنه اختلف فيما بعد مع هيجل والهيريجلية. وهو الذى وضع الأسس الأولى للوجودية (التي لم يلحظها أحد إبان حياته).

□ متى كان ذلك ؟

■ كان كيركجارد معاصراً لـ ديسكوفيسكى، غير أن ديسكوفيسكى لم يكن يعرف عنه شيئاً بالطبع، ولكن وجه التشبه بينهما مدهش، الإشكالية نفسها والعق نفسه (...). فى شبابه كانت لدى ذكره ظاهريّة، كان بإمكانه أن أحفظ النصوص للشعرية والفكرية من القراءة الأولى. الآن لا تستغنى الذاكرة، وإنما أستعيد فقط ما كنت قد حفظته، لقد كنت أحفظ مقاطع كثيرة من نيتشه الذى مررت بتجربة الهوى الجامح له، وقد عرفته بالمناسبة قبل كيركجارد (...).

□ هل كنت فيلسوفاً أكثر منه عالماً فى اللغة والأدب ؟

■ فيلسوفاً أكثر، وهو ما استمر حتى يومنا هذا، أنا فيلسوف، أنا مفكر. ولكنهم فى كيركجارد (٧) كانوا يطلقون من تصورات أخرى: ماهى الفلسفة ؟ إنها لهذه ولاتلك، يجب أن تكون مختصصاً. ولهذا لم يكن قسم الفلسفة قسماً مستقلاً بذاته، تريد أن تدرس الفلسفة ؟ لك هذا بشرط أن تنهى أى قسم آخر: الدراسات الروسية، الدراسات الرومانية الألمانية.

كان من المحتم أن تنهى قسمين، لأن قسم الفلسفة وحده لم يكن ليعطيك مهنة (...).

□ وهل اقتصر اهتمامك الأدبية فى تلك الفترة على الأدب الكلاسيكى ؟

■ إطلاقاً، لقد كنت شغوفاً بالشعر المعاصر وبالرمزيين الروس

والفرنسيين والألمان، الذين أسموهم بمثل الفن المنحط، لقد كان لدى أحد أصدقائى مكتبة رائعة للشعر الفرنسى المعاصر استفدت منها كثيراً، وقد عرفت للشعراء الفرنسيين الرمزيين «المحططين» جيداً.. بدءاً من بودلير.

□ من من الشعراء أحببت ؟

■ من اللدعاء أحببت بوشكين بشدة، لاجدال فى ذلك، ثم أحببت تويوتشيف، وباراتينسكى، وفت، أما لورمونثوف فقد أحببته أقل. ومن الشعراء الفرنسيين كان لدى ميل شديد لمؤس الرمزية والانطباعية شارل بودلير، وقد درسته بالفعل طويلاً وعرضاً. وبطبيعة الحال كنت أحفظ كثيراً من الشعر الفرنسى عن ظهر قلب، كما كنت أقدر الشاعر جوزيه إيريديا تقديراً رقيقاً على الرغم من أنه لم يكن لديه سوى ديوان صغير يحمل اسم « Les Tro-phées (للخاتم) ». (...)

□ ومن من الرمزيين الروس ؟

■ (...). أكثرهم قيمة هو الشاعر والمفكر والمعلم فئاتشيسلاف إيربانوف الذى ما زلت أحبه حتى اليوم وإن بدا شره عجيباً مفعماً بالروح الطيبة، والحقيقة إننى لا أعرف جيداً إنتاجه الشعرى فى المهجر. لقد كنت أحفظ بديوان له مكتوب على الآلة الكاتبة، ولكن هذا البديوان بالطبع يعد تفهقراً فى إبداعه، فلم تظهر فيه القوة التى كانت فى أعماله الأولى وعلى وجه الخصوص فى ديوان « Cor ard-ems الأنغام نفسها، والموضوعات نفسها ولكن بشكل أسف (....) إضافة لهؤلاء، فقد أحببت أنيسكى (...).

□ وماذا عن بروسوف (٨) ؟

■ لقد التقيت به مرات عديدة ولكننا لم نرتبط بأى نوع من العلاقات الحميمة، على الرغم من أنني أكن له احتراماً كبيراً، والآن عندما أقرأ المذكرات المكتوبة عنه أشعر بالامتعاض الشديد... لم يكن بروسوف شاعراً عتيقياً كما لم يكن شاعراً كبيراً، ولكنه مع ذلك كان رجلاً مثقفاً له قيمته فى حياته الشعرية. لقد كان له دوره البارز فى نهوض الثقافة الشعرية الروسية، فقد نجح فى أن يقرب لنا المدرسة الرمزية فى الشعر الأوروبى الغربى، أضف إلى ذلك أنه استطاع بفضل ترجماته أن يقدم كثيراً حتى يتمكن من فهم الشعر الكلاسيكى فهماً صحيحاً، وبخاصة الشعر الرومانى المتأخر، وأما من جهة كونه شاعراً، فقد كان شاعراً مطبوعاً، وإن كنت لا أراه شاعراً عظيماً، شاعراً فعلاً، وإن كان لا يفتقر إلى الموهبة. لقد وصفه خوداسيفيتش بصفات سلبية كثيرة...

□ وهل كان خوداسيفيتش نفسه شخصية منفردة ؟

■ لقد كان خوداسيفيتش يترك انطباعاً مزيجاً، فقد كان مظهره - عندما عرفته للمرة الأولى - غريباً، كان أقرب للبهكل العظمى، كان يبدو جسماً ذا زاوية حادة. كانت هيئته تذكرنى بلوحات هولدر، التى كانت لها شعبية كبيرة فى ذلك الوقت. وكان يبدو على الفور رجلاً شريفاً، وهو الذى وصف نفسه بهذا، ومع هذا فقد كان بداخله شيء جذاب، شيء يوحي باختلاط الطفولة بالشعر مع هذه الخطوط الحادة، على أية حال لقد كان يتميز بالفعل بالحدة والشراسة.

□ ميخائيل ميخائيلوفيتش، لعك واحد من آخر جيل يستطيع أن يذكر وأن يقول لنا شيئا عن الثلاثي: ميريجكوفسكي^(٩)، جيبويس^(١٠)، فيلوسوفوف.

■ نعم، هؤلاء كانوا يروحون ويغدون دائما معا. (...) كانت جيبويس امرأة ذات حضور طاع، وكانت تولي مظهرها الخارجى عناية فائقة إلى جانب تأديها في السلوك: كان فيها شيء ما غير أرضي، كأنها هي من حوريات البحر. ربما لم تكن على هذا القدر من الجمال الذي تظهره صورها، تعلم أنهم يضيفون لمسات كثيرة للصور، ولكنها كانت امرأة جذابة، لعل شيئا من اللزيف والكلف كانا يكتنفان سلوكها من أجل خلق انطباع قوى، ولكن هذا لم يفسد ما جاذبيتها. كانت شديدة الذكاء، بل كانت حقا أشد ذكاء من ديمتري ميريجكوفسكي ومن فيلوسوفوف (...)

□ ومن كان علي وجه التحديد فيلوسوفوف؟

■ كان أدنيا ذكيا، واسع الاطلاع، لكنه - في رأى - لم يشأ تيارا جديدا بأى شكل، يجب أن نقول صراحة إنه كان نبيلًا، لم يكن ميريجكوفسكي يشبه النبلاء في شيء، كان يشبه رجال أوشك على الفسق ثم هامو يقف أمامك وقد أخرج من الماء لونه، على الرغم من أنه كان يستلني دائما بلاعبه، أما فيلوسوفوف فقد كان نبيلًا بحق (...). وهو ما يمكن أن نمتسره من أمور كثيرة. وباعتباره نبيلًا فلم يكن يهرق نفسه في صنع وجهة نظر خاصة به (...) غير أنه كان ذكيا، مثقفا وعندما كان يتحدث، كان يتحدث بلإقية وبديلي بالرأى السديد في الوقت المناسب. أما

ميريجكوفسكي فكان مثقفا رثا الهبة، يميل إلى الاستعراض والتأكيد على شخصه ودوره عندما يتناول أية قضية مهما كانت. أقد ذكر في معرض حديثه عن تولستوى على سبيل المثال كلاما فيه كثير من مدح للذات ثم أعقب ذلك بقوله: إن لي الحق في أن أقول ذلك، فكثيرا ما جادلت ليف نيكولايفتش تولستوى في ذلك إبان حياته، ولكن، ما الذي دفعه ليذكر ذلك؟ جدير بالذكر أن أحاديثه لم تكن شيقة مثل كتاباته (...).

□ هل لديك شيء بشأن جوركي؟

■ ليس شيئا محددا، هناك بعض الأشياء كنت أقيها على علاقتها، وجميها كان يطم قيمته كفنان بشكل ما، ولكننا لم نعلم عليه بكثير: لم يكن أسلوبه جميلا، بالإضافة إلى ذلك فقد كنا نفهم شخصيته وهو أمر لم يكن ينجبنا نحوه بشكل خاص. كان شخصا مدعشا، ضائكا تماما فيما يحسب بباردته، كان لديه طابع أنشوى، فكان يؤمن بما يؤمن به الشخص القريب إليه، فغارة قراء إلى جانب الشورة وتارة تراه مضجعا، باختصار كان معتبرا (...). لم تكن لديه القدرة على الاختيار مرة واحدة وإلى الأبد. كان يختار أمرا ثم يتركه لأمر آخر وثالث. صحيح أن ظروف الحياة أرغمته على اختيار أمر واحد في النهاية، ولكنه على أية حال كان يتقل من القيقض إلى القيقض، ولا يمكن تفسير ذلك بأنه نوع من التأقلم، فلم يكن جوركي يسعى في ذلك لتحقيق أى نوع من المصالح.

□ تكصد أن وجهات النظر لديه لم تكن قد تشكلت وإنما كانت تتبدل؟

■ نعم، كانت تتبدل، هذا هو جوهر الأمر، لا يمكن أن نصف آراء جوركي بالتوفيقية، لقد كان يؤمن ببعض الأفكار ثم مايلبث أن يهرع للإيمان بأفكار أخرى.

□ الحقيقة أن رأيك يتلقى تامة هتا مع الوصف الذي أعطاه إياه لوئين. هل تذكر؟: «جوركي في السياسة لالون له،

■ نعم، نعم، هذا صحيح، ولكن ليس في مجال السياسة فقط وإنما في مجال العقائد على وجه العموم، فبالنسبة لمسألة الدين على سبيل المثال تجد تارة ملحدًا متطرفًا وتارة ... علي أية حال من المستحيل أن تسميه متدينا وإن كان يعي دور الدين. يحكي بلوك كيف أنهما دخلا في جدل بعد بدء لقائهما في مكان ما، وبينما تبني بلوك وجهة نظر ملحدة راح جوركي يحاول إثبات أن روح الإنسان شيء خالد.

■ لم ألق شخصا بهجوري وإن كنت قد رأيته فقط عدة مرات، ولكن عندما سجلت أمرل جوركي برفيدين إلى الممثلين فغاضا على، وكان على علم بكناسبى الأول^(١١)، وعموما كان قد سمع على إذ كان لنا أسدقاء مشتركون. وقد جرى الاستناد إلى هاتين البريقتين فيما بعد عند الشروع في نظر القضية (...).

□ بمن من كتاب لوتنجراد كانت تريحكم صلات في الفترة من ١٩١٨ إلى ١٩٢١؟

■ لقد غادرت بطرسبرج في عام ١٩١٨ ولم أعد إليها إلا في عام ١٩٢٣، ولربك تفاصيل ما حدث، لقد كان واحدا من أقرب أسدقائي وهو ليف فاسيلوفيتش بومبيانسكي يؤدى الخدمة العسكرية في مدينة

نيفيل الصغيرة وهو مكان رائع الجمال. كان يعرف الجميع هناك وكانوا بدورهم يعرفونه جيدا، وذات يوم ذهب إلى بيجرجراد وكانت المدينة تمانى من الجوع، لم يكن هناك شيء يؤكل بالمرّة، وعددذ لأقضى بالسفر إلى نيفيل حيث يمكن أن أعمل وأن أجد الطعام، وهذا ما فعلته بعد أن قضيت أشد فترات المجاعة قسوة. مكثت في نيفيل عامين ثم سافرت مع بومبيانسكي إلى فيتجسك. وكانت الثقافة بها مزدهرة بعد انتقال عديد من مخففى لينتجراد إليها (...)

وهؤلاء قاموا بإنشاء كونسرفاتوري جديد فيها. (...)

فيما بعد، تأسس في فيتجسك معهد للفن لم يكن مبدور سوى كازيمير ماليفيتش^(١٢) مؤسس السورماتيزم supermatism والذي كان الروح المحركة لهذا المعهد وكان شخصا رائعا، وقد تقاربا في تلك الفترة (...)

كان كازيمير يمتلك قدرة كبيرة على عرض أفكاره على نحو مقنع. كان زاهدا يحشق أفكاره، وكان على اقتناع تام أنه اكتشف شيئا جديدا، وأنه نجح في اللذاذ والنظر إلى أعماق الكون الذي لم يسبقه أحد إليه.

□ هذا يعنى أنك انتقلت مرة أخرى في عام ١٩٢٣ إلى بيجرجراد التي عشت فيها حتى عام ١٩٢٩ ؟

■ هذا صحيح، كانت حولى حلقة سميت آنذاك «بحلقة باختين»، وكان من أبرز أعضائها: بومبيانسكى، ميدفيديف، فولوشين، وبالمنااسبة فقد عاشوا جميعهم فترة من الرقت. ماعدا ميدفيديف - في نيفيل وفييتجسك، حيث وضعت البذور

الأولى للحلقة التي ترعرعت فيما بعد في لينتجراد حيث قرأت، وأدريت في منزلى حلقة فلسفية محصنة بدأت يكاظ ثم تنوعت الموضوعات فيها فيما بعد، وفصلا عن ذلك فقد كانت هناك في لينتجراد في ذلك الوقت صالونات أدبية أخرى، كنت أقرأ فيها عديدا من المحاضرات والبحوث في موضوعات فلسفية وجمالية أساسا باعتبارى كائنيا.

□ وهل كنت تسمح لنفسك بمثل هذا الترف، وأعطى به قراءة محاضرات فلسفية في لينتجراد عام ١٩٢٤ باعتبارك كائنيا ؟ من الواضح أن هذا ما ذهب بك وراء الشمس بعد ذلك .

■ نعم. لقد كان يبدو الأمر آنذاك عاديا، ولكن الجميع في أمن الدولة تذكروا فيما بعد - في عام ١٩٢٩ - هذا الماضى وأثنى كنت أقصرا محاضرات عن كائنا وما إلى ذلك، وقد انتهت شخصيا أثنى كنت أقرأ محاضرات ذلك طابع مثالى.

آنذاك نشر الأخوان تور^(١٣) مقالا في صحيفة «لنجم الأحمر» المسائية تحت عنوان «الأسس والرماد»، وصفا فيه المثقفين الذين تعرضوا للاضطهاد على يد أمن الدولة، وهم أناس يملكون أجيالا وجماعات مختلفة، وقد شمل هذا المقال كل الجماعات العاملة على الساحة آنذاك، وبيّنا أوجه الخلاف والفروق بينهم دون نكر، اللهم إلا مثلى الجيل القديم فقط وهم: الأكاديمى بلاتونوف، وإمزين، تارلى... وخلص المقال إلى الإشارة إلى وجود مثلى المثقفين السوفييت الذين يواصلون مع ذلك تقاليد ماقبل الثورة ممثلة في كائنا وهيجل وفلاديمير سولوفيف وغيرهم.

□ أى يواصلون التأكيد على الفلسفة المثالية ؟

■ الفلسفة المثالية، والظلامية الدينية وغيرها، وكيف أن كائنا وغيره كانوا أشجارا ضخمة، أما هؤلاء الناس فليصا سوى رماد، وأن التربة التي أنبتت كائنا ليس لها وجود الآن .

□ أهذا ماكتبه الأخوان تور ؟

■ لم يكونا أخوين، «تور» هو توريلسكى والأخسر د، هو ريجى وكانت تربطهما علاقات بأمن الدولة، ولهما مقالات أخرى استندت فيها إلى معلومات استقياها من أمن الدولة. كان أمن الدولة آنذاك يمد أمثال هؤلاء الصحفيين «التقدميين» بمواد من هذا القبيل عن طيب خاطر ... بعد ذلك بدأت ملاحظة عديد من المثقفين الذين جرى اعتقالهم ونفيهم، وكنت من الذين تم نفيهم إلى مدينة كوستاناي، وهي في الواقع بدرا تالية مبهولة خلو من الأشجار، تغطيها الثلج شتاء وتجاهاها للمواصف الترابية صيفا.

□ ماذا كنت تعمل هناك ؟

■ عملت في مؤسسة تجارية، كان محكما على بخمس سنوات تتدهى في ١٩٢٣، ولكن عند انتهاء المدة لم أستطع أن أأغار منفأى لخلل في الإجراءات، وقد عرض على الذهاب إلى أماكن موحشة أخرى لاختلف كثيرا عن كوستاناي وأيس من بينها مركز أو مدينة تكون فيها مؤسسة تعليمية عليا، كانت كوستاناي على الأقل مدينة اعتاد سكانها رؤية المنفيين منذ القباصرة كما اعتادوا معاملتهم معاملة طيبة بحيث أصبح هذا من تقاليدهم.

بدأت في كوستاناي كتابة رسالتى^(١٤) عن رابليه، وكان لى

صديق حميم في ليننجراد، الوحيد من أصدقائي الذي لا يزال على قيد الحياة، وهو البروفيسور إيشان إيشانوفيتش كاناييف، بيولوجي ومن علماء الوراثة، وعمل فيما بعد مديراً لمكتبة سالتيكوف - شترين وكان يمت له بصلة قرابة. وهذا الرجل هو الذي ظل يمدني بكل ما كنت أريد من الكتب في صندوق؛ كتب على الجانب منه عنواني وعلى الجانب الآخر عنوانه، فما كان علي إلا أن أضيف كلمة «إلى» بجانب عنوانه، بعد أن أفرغ الصندوق من محتوياته وأعيد إرساله إليه. كان الرجل يرسل لي حتى الكتب للنادرة والمخطوطات.

وهكذا أنهيت مخطوطة كتابي عن رابليه في كوستاناي، ولكن للعمل فيه لم يكتمل تماماً إلا مؤخراً بالطبع في ليننجراد وموسكو. حيث عشت فيهما لفترة دون تصريح بالإقامة، ثم تمكنت من الإقامة في سافولوف حيث حصلت على تصريح الإقامة فيها بعدها عن موسكو مسافة مائة وثلاثين كيلومتراً وفي سافولوف عايش وعمل كثير من المثقفين المنفيين. (...).

□ أتم تسع لاتماس الطوف؟

■ إطلاقاً لقد كان عملاً لاجدوى من وراءه في تلك الفترة، وعلى أية حال فقد كنت ولأزال عدواً للانشغال بالمرافض والمطبات، وحتى الآن لم أحصل على رد الاعتبار وليس لدى عشم فيه ... لماذا؟ إنني لم أقدم إلى التحقق أو المحاكمة، إن كل ما جرى لا يمكن وصفه بالتحقيق أو المحاكمة،

كل الذين اعتقلوا معي تقريباً تم رد الاعتبار إليهم أما أنا فلم أطلب ذلك ولست بحاجة إليه. ■

هوامش المترجم:

١- ميخائيل ميخائيلوفيتش باخين (١٨٩٥ - ١٩٧٥)؛ ناقد أدبي وفني سوفيتي، له أعمال مهمة في نظرية الرواية والسلمة، والفشل والتمسك الفني واللغة، متخصص في دستوريتسكي، منحت أعماله من النشر في الاتحاد السوفيتي في الفترة من ١٩٢٠ وحتى ١٩٢٢.

٢- كومفوفيتسوفسكي، (١٩٠٠-): عالم سوفيتي، مؤسس علم البيولوجيا الإشعاعية، عمل في ألمانيا في الفترة من ١٩٢٤ - ١٩٤٥، قضى عشر سنوات في معسكرات ستالين بعد عودته إلى الاتحاد السوفيتي.

٣- فاسيلي فيدوتش شولين (١٨٧٨ - ١٩٣٦)؛ سياسي روسي ملكي، أحد زعماء الجناح اليميني وحضر مجلس «الدوما» قبل ثورة ١٩١٧، أحد منظري مظلمة السلطة السوفييتية بعد الثورة، هرب إلى الخارج لم اعطه الجيش الأحمر في يوغوسلافيا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، قضى عشر سنوات في معسكر عمل، أطلق سراحه عام ١٩٦٠.

٤- دميتري كاتسومير (١٩٧٣ - ١٩٧٣)؛ عالم روسي، مستشار بطرس الأول منذ عام ١٧١١، لشرك في الحملة الفارسية (١٧٢٢ - ١٧٢٣).

٥- أندريه كاتسومير (١٧٠٨ - ١٧٤٤)؛ شاعر روسي، تلميذ سكتان، أحد مؤسسي للتكسيكية الروسية في الشعر.

٦- جورمان كوجان (١٨٤٢ - ١٩١٨)؛ فيلسوف ألماني مثالي، صاحب مدرسة مازيروج للكانتوية للجديدة. قام بتطوير نظرية الأخلاقية الاشتراكية.

٧- بترجوراد: اسم ليننجراد في الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٢٤، بترجورج قبل ذلك.

٨- فاليري بروسوف (١٨٧٣ - ١٩٢٤)؛ شاعر روسي، مؤسس الرمزية في الشعر الروسي.

٩- دبستري ميرجوكوفسكي (١٨٦٦ - ١٩٤١)؛ كاتب وشاعر روسي، تميزت أعماله بالزعة الدنيوية القسرية، هاجر عام ١٩٢٠ مع زوجته زوليديا ليكوفايتشا جيبوس.

١٠- كزيميرا جيبوبوس (١٨٦٩ - ١٩٤٥)؛ كاتبة وشاعرة روسية، هاجرت عام ١٩٢٠.

١١- «مشكلات إبداع دستوريتسكي» (١٩٢١).

١٢- كزيمير مالفيتش (١٨٧٨ - ١٩٣٥)؛ مؤسس السورماتيزم - واحدة من أبسط أنواع الفن التجريدي الهندسي في بداية القرن العشرين وقد استخدمها مالفيتش في علم ١٩١٣ واستمرت في روسيا حتى ١٩٢١ عندما تحولت السياسة الرسمية للحكومة لتتفق ضد هذا النوع من الفن، على أية حال فإن أفكار السورماتيزم كانت مهمة لتطوير الفن التجريدي في ألمانيا وفرنسا، وقد أصبحت أعمال مالفيتش مؤثرة بشكل خاص في الغرب بعد ظهور للدراسة الألمانية لكتاب «العالم غير المحسوس» (Non Objective World) والذي نشرته في عام ١٩٢٧ الهارماريس Bauhaus وهي المدرسة التي ترجع الأساس في الفن إلى العنصر، والتي تبنت المدارس الفنية الجديدة ومن بينها الفن التجريدي، وبعد كتاب مالفيتش من أهم الكتب في الفن التجريدي، ويضم مقالات لكل من: فاسيلي، كاتسومسكي ورايت موندريان، كان هدف مالفيتش هو الوصول إلى إحساس خالص لا مكان فيه لواقعية الأشياء الموجودة في العالم الحقيقي.

١٣- الأفران تود: اسم مستعار لآتين من كتاب السحر سوزاني للتصميم البوليسية هما ليويد دويلسكي (نو) (١٩٠٥ - ١٩٦١) وديتر ريجي (ز) (١٩٠٨).

١٤- رسالة الدكتوراه - فرائس رابليه في تاريخ الرافعية، ناقشها باخين في عام ١٩٤٦، ولم ينشر كتاب؛ إبداع فرائس رابليه والثقافة الشعبية في السور السوي عصر النهضة، إلا في عام ١٩٦٥.

عزیز العظمة: نھیش الآن نقطة تحول كبرى في التاريخ

حاور: أحمد جوده

فا

عادة ما يثير المفكر السوري المعروف عزيز العظمة أسئلة واسعة في الدوائر الثقافية العربية والبريطانية كتجبه ودراساته التي تنقسم - في العادة - بالجدّة والرصانة والشجاعة والقدرة على الرصد والتحليل. فهو أستاذ لكرسي الدراسات الإسلامية في جامعة «إكستر» البريطانية، وحالياً يعمل أستاذاً بجامعة أكسفورد، واستطاع أن يكون اسماً محترماً، ليس في الدوائر الثقافية العربية فقط بل في الدوائر الغربية أيضاً بعد أن صدر كتابه الأخير «إسلامات وحداثات» بالإنجليزية في لندن.

وإذا كان العظمة أحد كبار المفكرين العرب الذين يعملون خارج الوطن العربي في جامعات أوروبية إلا أنه أصدر عدداً من الكتب التي شتت علامات أساسية في مجال نقد فكرنا الاجتماعي والسياسي والديني الحديث، مثل: «العلمانية من منظور مختلف» و «التراث بين السلطان والتاريخ» و «العرب والإبرة»...

وحول القضايا التي تشغل بال الدوائر السياسية والثقافية العربية كان لنا معه هذا الحوار:

□ شهدت الأمة عدداً من المشاريع الحضارية التي تمكن بعضها من الوصول للحكم [الليبرالي - القومي - الإسلامي .. إلخ] ترى ما تكبيحك لما أنجزته هذه المشاريع؟

■ لا أستطيع مفهوم «المشاريع الحضارية» قد أستطيع مفاهيم كالنهضة والتحديث، والحضارة بركاب التاريخ، والمشاركة في صنع حضارة عالمية إنسانية. أما مفهوم «المشروع الحضاري» فيشكر من نقيصتين:

الأولى: أن كلمة «المشروع» نشي بفرض فاعل تاريخي مكتمل، وهو

بإكتماله قادر على تنفيذ ما يراه لنفسه، كما أن مفهوم المشروع بحد ذاته - ودعني أتكبر بأن كلمة «المشروع» لم تدخل مجال التحول الثقافي العربي إلا في العقد الأخير - لا يستلزم كثيراً، لأنه يذكر بعقبة المقاومين، وإمكانية تحول «المقاوم» من مشروع إلى آخر، وأعتقد في نهاية المطاف أن أصحاب ما يدعى بالمشاريع الحضارية الشاملة، يعرضون بتفخيم اللفظ عن دماء الواقع، أما بالنسبة للشق الثاني من الإصطلاح، أي «الحضاري» فإن المشهد هو أنه يستخدم دائماً للشخص على تميز حاد عن الحضارة العالمية، باعتبار أننا نشكل جماعة ثقافية متميزة ولاشك في أن كل جماعة إنسانية تتسم بخصائص مختلفة عما عداهما، إلا أنني أعترض على لفرض تميز نوعي - لا يخلو من الاستعلاء - عن الحضارة الإنسانية التي شكلتها الحداثة في القرون الأخيرة.

ودعني أشدد على هذه الحضارة الإنسانية العالمية، فإن كانت في العصر الحديث أوروبية المندبت والإرسال إلا أنها أضحيت حضارة عالمية يشترك الجميع فيها، شامراً أم لبوا، بل إن بعض مظاهر هذه الحضارة تتميز في عطاءها في الدول المتخلفة أكثر مما تتميز في مجتمعات المركز الأوروبي. ثم إنك لو عاينت الخطاب السياسي لجماعات «القوى» الاجتماعية، أي التيار الديني - فستجد خطاباً أوروبياً كلاسيكياً، النقص منذ القرن الماضي بحركات أقصى اليمين السياسية، إذ يتضمن مفاهيم للأمة والمجتمع والعمل السياسي، تتسم بها الحركات الشعبوية والفاشية الأوروبية والسلافية، وحركات اليمين الهندوسي، الأصولية الهندوسية، في الهند؟

□ مثل ماذا؟!

■ مثل الخطاب الأيديولوجي لما يدعى بالإسلام السياسي في مصر

والسودان وتونس، ولقطاعات الأكثر تقدماً من الإسلام السياسي في الجزائر.. مفاهيم مثل مفهوم «المجتمع».. نرى ذلك في صورة غير وافية لأواقع التحول التاريخي للمجتمعات.. نرى المجتمع وحدة عضوية منقطعة متميزة تمام للتمايز عما عداها، وهي وحدة لا تتحول في مجرى التاريخ، غير ما يعرض لها من صعود وهبوط لا يغيران منها أي تغيير نوعي، وعلى ذلك فإن كل تمايز فعلي داخل المجتمع، وكل تحول فعلي ينتج عن التاريخ يصبح خروجاً على طبيعة ثابتة مزعومة لا تتحول، ويصبح كل تمايز نوعاً من التندبب لهذه الوحدة الأصلية المتخيلة.. تندبب لا علاج له إلا بضرب من القصد أو القطع.. كقطع «عضو معتل» من جسد يدعى السلامة، وليس هناك أمر غاري أو غريب في هذا المفهوم المتخلف للمجتمع، وأيست له سوابق في تراثنا الفكري الإسلامي على الإطلاق، بل هو نتاج لمفهوم حضوري للمجتمع، نشأ في أوساط البيوت الأروبية الرومانسي في أواخر القرن للـ ١٨، وانتشر عالمياً مع انتشار الأفكار القومية، وخصوصاً في المجتمعات الطرفية المهدة ألمانيا وشرق أوروبا، ثم العالم العربي، وساهمت هذه الأفكار في تشكيل بعض التصورات القومية العربية في صورتها البتعية تحديداً، وأصبحت جزءاً أساسياً من مكونات العالم الأيديولوجي للعرب، ثم استحوذ التيار الديني الإسلامي عليها، وادعى لها نسباً إسلامياً عريقاً ويدون أي أسانيد.

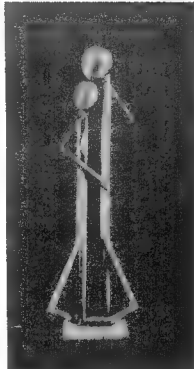
الديمقراطية..

والتحديث.

□ وما تقويمك لمفهوم الإسلام

السياسي لتفضي الديمقراطية

والتحديث؟



■ لتبتدئ بالتحديث.. هناك فئات واسعة من الإسلاميين ترى إمكانية التحديث دون ثمن اجتماعي أو تاريخي، وينطوي هذا الموقف إما على سذاجة غربية أو سوء فية، وخصوصاً هؤلاء الذين يرون إمكانية حكم مجتمع وقابلية قيادته.. صحيح أنه من الممكن أن تشيد المسانق في ظل «نظام تكوصي» اجتماعي وثقافي، وصحيح أيضاً أن هذه المسانق قد تعمل بكفاءة أكبر لفطرة وجيزة، بسبب سطوة وسيطرة دقيقة ويومية على عملية الإنتاج تقوم بها دولة أصولية عاتية، ولكني أعتقد أن نظاماً كهذا سيفشل حتى في المدى القريب، لأن الإنتاج العلمي والتتظيم العقائلي للزمن والعمل، وللعلاقات الاجتماعية، وللحياة السياسية، ولالإنتاج الثقافي والجمالي، ارتباطات وتكاملات مع بعضها البعض، فليس بالمستطاع تبسير عملية إنتاجية سليمة بمقايير خرافية، نغلب اعتبارات لا عقلانية على مجال التنظيم العام مثل: الفصل بين الجسمين وأحكام التنظيم الاقتصادي «الفوائد البنيكية» وأحكام التنظيم الاجتماعي والقانوني، كالتفاضل في القابلية القانونية بين أفراد المجتمع والجنس - اللذين -، وهذه كلها من سمات المجتمعات البدائية وشبه البدائية، مثل التفاضل في الأحكام بين الرجل والمرأة، وبين الحر والعبد، وبين المسلم والذمي، وبين الكافر والمسلم، وأي تنظيم سوي لمجتمع يروم للتنمية الاقتصادية السوية يجب أن يستند على ضرب من العقلانية الفكرية والاجتماعية، التي تستتبع اعتبار أفراد المجتمع سواء من الناحية القانونية وغيرها، وبحيث تعطى الأولوية للاعتبارات الإنتاجية والتنموية، وما يشابهها، دون الرجوع إلى منظومة أخرى من القيم، لا تعتمد للتاريخ الوضعي أساساً لأحكامها، بل ترى

الاستناد إلى ما تمتدّد ثلّه من أحكام الغيب؛ والطريف في هذا كله أن كثيراً ما يقال: إن الحكم الغلاني أو للقول للغلاني أو العمل الغلاني مقام باسم الله.. أو حكم الله، رغم أنه لا يجوز أن يدعى أحد التكلام باسم للجلالة، أو للحكم باسم الله عز وجل.. فالأحكام في هذه الدنيا لأناس على أناس..

الأصولية

والديمقراطية

□ وماذا عن مفهوم الإسلام السياسي لقضية الديمقراطية والشورى؟

■ ترتبط الديمقراطية بشدة بالحدثة، فالديمقراطية نمط للحياة السياسية للحدثة، ولا انفصال بين نظام ديمقراطي وبين اعتبار الشعب - لتقام عبداً، والنامي ثقافة ومجتمع للعرض أو للميت الأرواح للعبادة، وبالتالي فإن الديمقراطية تستدعي أن يكون الشعب هو المصدر الوحيد للتشريع، وعندما يتكلم ممثلو الإسلام السياسي حول الديمقراطية تعلم أن كثيرين منهم يخبون الديمقراطية لأنها «واقعة شيطانية»، وهم يتكلمون بلسانين: لسان ترى لا ترى لزوماً له، ولسان انتهazy لا أود للتعامل معه.

قميص

عثمان

□ لكنهم - في أماكن عديدة - دخلوا الانتخابات العامة وتعاملوا مع «الواقع الديمقراطي»؟

■ نعم.. لكننا رأينا كثيرين ممن نشهد لهم ببذ الديمقراطية، قد رفعوا الديمقراطية مثل «قميص عثمان» في الجزائر منذ عامين، وفي إطار منظمات

حقوق الإنسان العربية والعالمية منذ أعوام عدة، وهذا الاستخدام الانتهازي للديمقراطية محدود، ويختفي منه أن تتحول الديمقراطية من نظام سياسي لاجتماعي إلى مجرد محطة سجالية في سياق صراع القوى، بحيث تصبح مجرد «أداة» في بناء موقف استراتيجي في إطار مشروع سلفي للهزيمة الاجتماعية والثقافية.

أما اللسان الثرائي فيأتي أرى عدم جدواه، فالذي يقال إن التراث الإسلامي تراث ديمقراطي، ويستدلون على ذلك بمفهوم «الشورى»، ونحن نعلم أن الشورى مثل للديمقراطية الشكلية، تستعبد علاقات لاجتماعية وسياسية بالغة الاختلاف، كما أن التراث الذي يتحدثون عنه منتخب بعناية بالغة، ولا يمثل مجمل حركات توارخ الإسلام.

فلم يكن هناك نمط واحد للشورى في عهد الخلفاء الراشدين، بل كانت هناك أنماط كثيرة أطلقوا عليها «الشورى». لذلك كله، فإن «مفهوم الشورى» مفهوم فضفاض لدرجة أنه لا يفود أي معنى للعمل أو التنظيم السياسي، وعلى ذلك فإن استخدام هذه الكلمة لايشي إلا برغبة بعض الفئات السياسية للاستحواذ على عمليات الانفتاح السياسي في العالم العربي، والاستحواذ عليها أيديولوجياً عن طريق السيطرة على عملية «التسمية»، وبالتالي على عملية للتعين وللحدود، في محاولة للهزيمة الأيديولوجية والسياسية والثقافية، يقوم بها جهاز مفهومي، واصطلاحى يعزى لأصول الإسلام.

أما إذا كان المقصود قياس الماضي على الحاضر للقول بأن الماضي كان كالحاضر، فلا أرى مبرراً للمردة إلى الماضي، وأفضل أن أسمى الأشياء بأسمائها الحقيقية.

أسباب

التطرف:

□ وماهى الأسباب التي أدت إلى ظهور جماعات العنف الديني (الأصوليون) بهذا الشكل العنيف الذي تشهده عدة دول عربية حالياً؟

■ المعروف موضوعياً هو أن كادر الإسلام السياسي له روافد اجتماعية، هناك الكادر الأعلى في الحركات المعتدلة كالإخوان، وهى تمثل نزوعات اجتماعية للطبقة الوسطى، وهناك الجماعات الراديكالية التي تشكل - عادة - من عنصرين أساسيين: الأول هو الشباب الريفى قريب العهد بالتحدين، والصائمون في المدن العربية الكبرى بلا أمل.

والثاني هو الشباب الذي تعلم في جامعات عديمة الكفاءة العلمية.. كادر متعلم، لا يرى مستقبلاً مهنيًا أو اجتماعيًا له في ظل الظروف الاقتصادية التي تمر بها بلاد مثل مصر أو الجزائر أو تونس الآن، وفي جو من القنوط واليأس للشهريين، ليس غريباً أن تنتشر الوعود للخلاص «المهدية»، وأن تتفكر بحركات سياسية انقلابية دقيقة للتنظيم في كثير من الأحيان.

وأهم عنصر من عناصر الوعود المهدية للخلاص - هو وصف المجتمع للعضوى - الذي أشرت إليه آنفاً - وكأنه عودة إلى مجتمع حميم متخيل، سماته الانسجام الأخلاقي، والنكاح بين الأفراد، وضمان رجولة الرجل «المقهور» بقتل المرأة. وعلى هذه الصورة يتم تشكيل مجتمع بديل متخيل، تجرى «الهجرة» إليه، ويتم الانكفاء عليه، لذلك فإننا نرى أن المعضوية في الحركات الأصولية المتطرفة تستدعي دوماً إعادة تربية اجتماعية «جديدة» قائمة على خيال يرتدى لباس الحنين إلى ماضى

مستوفى. وما يقال من أن الخطاب السياسي الثقافي «الدينى» منحى أكثر أصالة من غيره، كلام لاسند موضوعى له على الإطلاق، فليس ما بين الفرد المسلم والفرد «الإسلامى السياسى» إلا مشروع سيطرة شاملة.

وعلياً الألتسى عنصرًا بالغ الأهمية، وهو دعم أطراف عديدة للبيئة التحتية المالية والاقتصادية والمؤسساتية للعمل الثقافي والسياسى للقوى الأصولية، وهناك تصديقاً عنصران: الأول: هو محاولة بعض الأنظمة العربية موازنة «اليسار» فى الستوكيات والسيكولوجيات عبر دعم التيار الأصولى، وثانياً: تلك العملية التاريخية طويلة المدى، والتي أحب أن أسميها «حلف بغداد الثقافى».. أن موازنة الأفكار القومية والاشتراكية فى الوطن العربى عن طريق الأنظمة الديمقراطية والمستعدة، ودعم التصورات الثقافية والسياسية الأصولية، ومنها فكرة الأممية الإسلامية، وفكرة «الأصالة» فى الثقافة والسلوك الاجتماعى.

التقد

الذاتى.

□ اتسمت الثقافة الغربية الحديثة بقدرتها على إنتاج نوع من النقد الذاتى الجذرى، الذى يودى بالضرورة إلى تطويرها وتصحيحها.. ترى لماذا افقدت ثقافتنا العربية هذا النوع من النقد؟ هل لأنها ثقافة «دينية» فى جوهرها؟

■ لا أعتقد أننا مقصورون فى مجال النقد الجذرى، فلو نظرنا إلى خريطة الثقافة العربية خلال هذا القرن سنكتشف أنها تشمل على قدر بالغ للجدية من النقد، ولو أننا فى خلال الخمسين عاماً قد قمنا فى مجال النقد الاجتماعى، وخصوصاً فى ظل الأنظمة لارطية وما

بعد الوطنية. ومن بين الأمور الشعرية حتى على نطاق شعبى، والتي نأسف لها، هو محاباة الترجعية الاجتماعية والدينية من قبل الحركات التقدمية، كما جرى- فى كثير من الأحيان- ليعاد عناصر النقد الاجتماعى إلى مرفق غير مركزية!

□ بدأت بوادر صراع فكرى عنيف تبسـدو فى الأفق بين الإسلاميين بأنواعهم المختلفة وبين المفكرين العلمانيين.. هل نقن أن هذا الصراع بداية لتأسيس نقد جذرى حقيقى لثقافتنا العربية الحديثة؟

■ لو قدر لهذه المواجهة الثقافية أن تأخذ حالها دون إرهاب وترهيب فلاشك أن الخطاب العلماني- العقلاني فى تفويده للمقولات التاريخية والاجتماعية للأصوليين سيكون مضطراً إلى تناول أمور الحياة العربية اليومية على نحو لم يمحى فى الماضى قط، لأن الفكر العلماني للعربى المقتلى كان فكراً صمغياً، وكاد لا يجابه الفكر الغربى الأصولى حتى اليوم، ومعنى ذلك أن الفكر العلماني كان مجرد «مساوغة» لواقع العرب الفكرى والثقافى فى العصور الحديثة، دون أن يجابه على أى نمطى أو متكامل المقولات الاجتماعية لمحافظة والتصور للغربى للمجتمع، أما الآن وبعد أن صنع الأصوليون من الواقع العربى المتحول شيطاناً أسموه «العلمانية».. له مظله وأسماؤه، كتبه وورثاته.. ولهمجودون جميعاً بالقل والمصادرة، فقد صار من الممكن أن نتجرب العلمانية العربية باعتبارها «مساوغة» لتاريخنا الحديث، وأن نكتسب وعياً فكرياً وأخلاقياً من الاختراقات اليومية التى تصافرت فى السنين الأخيرة، وأدت إلى ما نراه الآن من دعاوى تمثيل مطلق من الأصوليين للمجتمع.

فكر العصور

الوسطى.

□ ثمة إحصائى عام لدى قطاعات واسعة من النخبة العربية بأن ثقافتنا الحديثة لاتزال تعيش فى أسر مقولات العصور الوسطى، إنها لم تتخلص بعد من «التخلف».. هل هذا صحيح؟

■ لا أعتقد أن الفكر العربى الحديث فى قطاعاته الغالبة كان أسير العصور الوسطى، إلا أنني أعتقد جازماً أن التحولات الأدوب- منذ بدايات «حلف بغداد الثقافى» ليست مفاهيم العصور الوسطى فى مجالات الثقافة العربية، مثل الإيمان بالسحر والمفاريت والفوارق، كانت منتجة ومجدبة لأصحابها، وما علينا إلا أن نلتفت إلى ما يسمى ببرامج التوعية الدينية فى التلفزيون المصرى (مثلاً) وثقافة الجن والمفاريت والفوارق التى تبثها، وإلى ما يدعوه المثقفون الإسلاميون بعناية «أسلمة الشعرية» وأسلمة الطوم والتوجه الراديكالى فى عدائهم للملحانية العلمية. فى هذين الأمرين دليل على نجاح مشروع «التكوير الفكرى» فى قطاعات معينة من قطاعات الثقافة العربية المعاصرة.. وأرد أن أشير إلى أن نقد أرباب أسلمة لمعرفة العلم، وما يدعونا إليه من علم «اجتماع بلدى» ومن علوم طبيعية إسلامية، أن هذه التحولات تسند إلى نزات «شكى» طويل، بشك الكنيسة التكنولوجية على وجه الخصوص فى القرن الـ ١٩ لمواجهة النتائج الاجتماعية للتفكير العلمى. وقد وصلت هذه النزعات إلى الفكر العربى المعاصر عن طريق سلسلة نسب بالغة الوضوح، تبدأ بـ «فرائيموس مراثى الطبى» صاحب كتاب «شهادة الطبعة والشرعية» ونشر فى بيروت فى ستينيات القرن

المامنى، بمباركة من السلطان العثماني
عبد المجيد خان، ثم سحبت هذه
الأفكار وألصقت بالإسلام في كتاب
الشيخ حسين الجسر، الرسالة
المحمدية في حقيقة الديانة
الإسلامية وحقيقة الشريعة
المحمدية، الذي نشر عام ١٨٨٨ في
بيروت، وأعيد طبعه في القاهرة عام
١٩٣٣. والمعروف أن الشيخ حسين
الجسر كان صديقاً للشيخ محمد عبده
خلال إقامته في بيروت وأحد أساتذة
الشيخ محمد رشيد رضا، الذي نشر هذه
الأفكار. ونرى إحدى العبارات الأكثر
اكتمالا عن تطبيقها في سبيل الإيهام
بعقلانية أمور الغيب في تفسير «المعراج»،
في كتاب «حياة محمد» لمحمد حسين
هيكل.

تحديث

الثقافة

□ وإلى أن الحدود يمكن
للتكنولوجيا الحديثة ووسائل

الاتصال المتطورة أن تمسهم
في تحديث ثقافتنا العربية؟
وما هي الآليات التي تحكم هذا
الإسهام؟

■ أعتقد أن الاستخدام السليم
للتكنولوجيا عنصر مركزي في نشر ثقافة
حداثة وطنية، كما أنني أعتقد أن
الاستخدام غير السليم لها محتر تاريخياً
من ناحيتين؛ أولاً: أن وسائل الاتصال
البصرية إن تمت لها السيطرة على
الإيصال فإنها تبث في نهاية المطاف
ثقافة شفهية شبيهة بثقافات ما قبل
الحداثة، أي ثقافة تقوم على الرمز
والإيهام، بدلاً من التعليل والتفصيل وهما
من سمات الفكر العقلاني الحر، أما الرمز
والإيهام فهما من سمات الفكر البدائي،
لذلك، فلتكنولوجيا الاتصال البصري
قدرة على أن تكون وسيلة سيطرة شاملة،
على العقل والأفدة.

ثانياً: بالنسبة للمدى القصير
والمعتدل، فإن قضية السيطرة على

وسائل الاتصال البصرية قضية بالغة
الأهمية، ونحن نرى أنه عندما تبث إلى
بلداننا العربية صور عدا تباع في
الاعتبارات الدينية لمجتمعاتنا تدبرها
عن الواقع، نجد كثيراً من المواطنين
يعرضون إلى «غسل دماغ» يؤدي إلى
الاعتقاد بأننا لسنا كما نحن، بل كما
يصورنا الآخر.

□ ترى هل يتعين على المثقف
العربي أن يلعب دوراً أكبر من
تطويره الغربي في دنيا
السياسة؟

■ علينا أن ننظر إلى هذا الموضوع
نظرة موضوعية، فالنخب السياسية في
بلداننا العربية - كما الحال في الدول التي
تعرضت تواريخها لانقطاعات حديثة
مثل روسيا وأوروبا الشرقية - هذه النخب
في أصولها المهذبة نخب من المثقفين،
والهم ألا نبالغ في الاعتبار القيمي
للمثقف، وأن نلغى الاعتبار
السوسيولوجي له. ■

وحوش الرأس مال الساهرة الخمسة لقاء مع: سمير أمين

ت: محمود إبراهيم

قا بعد أن سمع ثلاثة تقارير مطولة، نهض سمير أمين، بصوت رقيقته فرنسية محكمة، ليطلب الكلمة. كان شعره الأبيض الطويل قد أخذ في التصاوج حين توجه بخطابه إلى القاعة وإلى منصة الرئاسة في هذا المؤتمر الإيطالي الغريب، متأرجحا بين الأكاديمية وبين قلق من يلقب بين سطور التقارير بحثا عن إشارات وخطوط البحرث السياسية.

لا يتحدث سمير أمين الإيطالية، لكن فقرة من تقرير دومينيكو لوساردو في افتتاح مؤتمر أوريغو، قد أثارت انتباهه. وفي انصامة ساحرة يقرر: نعم، لوساردو على حق... يجب تصاريح ماركس، لكني أعتقد أنه يجب المضي أبعد من ذلك... يجب تجاوز لوتين نفسه في تحليلاته للمجتمع الرأسمالي، أنا أعتقد أن الإمبريالية هي الوضع الدائم للرأسمالية.

من هنا يبدأ لقارنا مع سمير أمين، الأستاذ بجامعة دافكار، ومؤلف مجموعة كتب حول الاقتصاد العالمي، كانت مرجعا أساسيا لدراسة الرأسمالية الدولية في السبعينيات. يتميز: اختلال النظام العالمي، الحالي، في نظر أمين، بخاصية «الاستقطاب العالمي أحادي الطرف»، ويهدم المساواة في النمو الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بين الدول المختلفة. ولكن، على العكس من الماضي، عندما كانت الاحتكارات المحلية هي المسيطرة، وكانت الدولة تضمن شروط التوافق الاجتماعي أثناء النمو الصناعي، فإن الحاضر يتسم بحالة «تآكل» الدولة القومية وبهيمنة الاحتكارات عابرة الأمم Transnazionale.

● السؤال الملح الأول هو عن لوتين والإمبريالية، عن معاصرة أو عدم معاصرة تحليلاته للرأسمالية العالمية؟

□ في البداية: لقد ارتأى ماركس في قانون التقييم الوسيطة التي تمك من طريقها عملية التكامل في المجتمع الرأسمالي. وعلى هذا، فلا يمكن اعتبار قانون التقييم قانونا اقتصاديا كما يفعل بعض الدارسين الماركسيين، وإنما هو منطق ملازم للمجتمع البورجوازي، حيث يسمح له بإعادة تكوين نفسه، لكن النمو الاقتصادي في التحليل الماركسي التقليدي يتقدم في خط متصاعد ويخلق القاعدة الضرورية لتجاوز الرأسمالية. ولكن أهمية لوتين في أنه كان أول زعيم سياسي للحركة العمالية يستشف إمكانية قطع هذا الخط المتصاعد للنمو الرأسمالي، وهذا ما دعونى إلى الاعتقاد بأن لوتين قد تجاوز الماركسية. وعلمنا الآن، بعد مرور سبعين عاما على وفاته، أن نتجاوزه هو نفسه.

لا يجب أن ندسى التحولات العميقة التي تمت على الصعيد العالمي، والتي نتجت: «استقطابا» في مستويات النمو بين مختلف المناطق الجغرافية. بعض بلدان الصراخ - كوريا مثلا، أو ماليزيا، أو بعض بلدان أمريكا اللاتينية - قد أصبحت بلانا صناعية منافسة في السوق الدولية، بينما تركت بلدان أخرى - أفريقيا - تواجه مصيرها بمفردها. وإلى هنا فلا اختلاف مع تحليلات لوتين حول الإمبريالية. لكن الإمبريالية لم تكن إلا شكلا متميزا للاستقطاب في الاقتصاد العالمي القائم على الاحتكارات القومية المحلية.

● لكن هذا الاستقطاب الذي نتحدث عنه يتولد أيضا في «المناطق العليا» من النمو الرأسمالي؟

□ بالتأكيد، وإن كان مختلفا كيفيا عن ذلك المتولد على الصعيد العالمي، لقد

الاختكار الثالث هو المتعلق

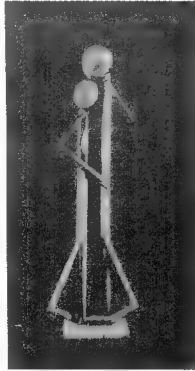
بالانفراد بقرارات تخصيص الثروات الطبيعية . وفيما يتعلق بهذا الاختكار ، فإن التزاوج النموذجي فيه للسيادة والسيطرة معا يعتبر أمرا حيويا لفهم السياسات الخارجية للدول القومية المحلية . ومثال على ذلك : الولايات المتحدة يدها احتكارات البترول ، وإن كان الإنتاج الأمريكي من الخام لا يتجاوز في حجمه إنتاج فنزويلا ، لكنها تملك سلطة تقرير المتي والكيف والكم واليكم . إن حركة للخضر غير قادرة على فهم هذه الديناميكية ولهذا عجزت عن الحركة عندما تسببت الولايات المتحدة في فشل مؤتمر القمة في ريو دي جانيرو ، الذي كان عليه تقرير التناصب البيئي للتقدم .

ثم يأتي احتكار الإعلام ووسائل الاتصالات : وهو عامل استراتيجي في تكوين رأي عام عالمي غير معاد لنمو الاحتكارات الأخرى .

وفي النهاية احتكار السلاح الذي يستخدم كعامل ردع في مواجهة الدول المعاندة للنظام العالمي الجديد . وفي هذه الحالة أيضا ، كانت حرب الخليج خطوة حاسمة في اتجاه إعادة تحديد العلاقات الاجتماعية على الصعيد الكوني .

● متفقان على الوصف . ولكن ، ما دور الدول القومية المحلية في كل هذا ؟

□ إن سيادتها قد تأكلت بسبب الاحتكارات السابق ذكرها . لكن هناك نقطة ضعف في الاستقطاب العالمي ، تكمن في التكامل الدولي لسوق العمل ، المتفتت حتى الآن في القوميات المختلفة أو القاطم على قواعد إثنية وجنسية . ولضمان تحقيق هذا التكامل نواصل تنظيمات الدول القومية تدخلها بعمق . وعموما ، فالدولة مازالت تلعب دورا ، وإن كان أخذا في التنازل .



وجدت دائما في الولايات المتحدة ، وريبطاتها العظمى ، وألمانيا ، وأيضا في إيطاليا ، مناطق أكثر تقدما من غيرها . لكنه من الصعب الحديث في مجتمعات متقدمة إلى هذا الحد عن تناقضات شبيهة بتناقضات الشمال والجنوب ، إن ما تشهده الآن مختلف بطبيعته . والاختلاف هنا ليس مشروعه ظهور تقنيات إنتاجية جديدة ، أو اقتحام بلدان صناعية جديدة في الميدان الدولي . إن الاستقطاب ، الذي أحدث عنه ليس ملازما بالضرورة للتمو الرأسمالي ، بل هو ظاهرة جديدة ، قد راحت تثبت في العقود الأخيرة فلتتناول مسألة الاحتكارات : لقد فقدت ، بالقياس إلى الماضي - قواعدها القومية المحلية ، وأصبحت عابرة للأمم ، ناهضة لسيادة الدول القومية . بل يمكن التقرير بأن هناك خمسة احتكارات كبرى تضمن إعادة تكوين الشراكسات الرأسمالية على الصعيد العالمي ، عبر تقديم المصالح المرتبطة بها وبخس قيمة «قوة العمل» المنتجة .

● وما هذه الاحتكارات الخمسة ؟

□ يرتبط الأول بالتكنولوجيا العالية . وتكمن قوته في تنظيم وتحويل البحث العلمي ، وهو عامل حاسم للاحتفاظ بالتفوق في تقنيات الإنتاج ورفع قدرة المنتجات على المنافسة .

الاختكار الثاني هو الاحتكار

المالي ، وهو مكون من بنوك ، وشركات تأمين ، ويضمن التكامل المالي على الصعيد العالمي . أود هنا فتح قوسين : يوجد في العالم رأس مال سائب لا يجد استثمارات منتجة ، وهو بنسبة واحد إلى ٢٥ ، أو بكلمة أخرى ، مقابل كل مليار مستثمر ، هناك خمسة وعشرون مليارا سائحا في العالم ، وهذا هو سبب الأزمات الدائمة التي تتعرض لها محاولات البحث عن الاستقرار المالي .

● يتحدث البعض عن انتقال
الهيمنة من الولايات المتحدة نحو
الجنوب الشرقي ، باعتبار أن
اليابان وكوريا تمثلان بلدان
الزعامة الجديدة ؟

□ لا أعتقد أن الأمور تتحرك في هذا
الاتجاه . فالولايات المتحدة تحكم
التمسك بهيمنتها على أريضة من
الاستكارات الخمسة السائدة :
التكنولوجيا ، والاتصالات ، والتسلح ،
والحركة المالية .

● في الدعاية السائدة هناك إصرار
على ربط الرأسمالية
بالديمقراطية . لكن البلاد حديثة
العهد بالتصنيع تظهر واقعا
مختلفا تماما : دولة سلطوية
تقدم الضمان للنمو الرأسمالي ؟

□ إن أوروبا ، من منظور تاريخي ،
حديثة العهد فيما يتعلق بحق الانتخاب

وبعض الحقوق السياسية الأخرى .
بينما يؤكد ما تذكره أنت ما ذهب إليه
دائما النقد الماركسي : إعادة تكوين
المجتمع الرأسمالي يتناقض مع
الديمقراطية . وبهذا المعنى ، فقد فهم
لبنين استحالة التوافق هذه وقضيتها
فيما يخص ، تحديدا ، ببلدان
«الصنواحي» .

● كانت الإمبريالية في الماضي
هي المعادل البديل للتأيلورية .
الآن يسود الاعتقاد بأن
التأيلورية قد تم تجاوزها على
العكس من الإمبريالية . فما هما
الحذان في معادلة المستقبل ؟

□ أنا لست نبيا ، إنما أحاول فقط وصف
الضرورات الموضوعية للرأسمالية .
ولكني مقتنع بأن نموها قد أدى
وسيوذي إلى مزيد من الصراعات
الاجتماعية ، والقومية والإثنية . وعد

حديثي عن أوروبا والولايات المتحدة
أحصل تذكر الفورية ، أقصد اتفاق الحل الوسط
التأيلورية ، أقصد اتفاق الحل الوسط
الاجتماعي الذي استقر في السنوات ما
بين الأربعينيات والستينيات بين
الرأسمال والعمل المستأجر . وهو الحل
الوسط الاجتماعي الذي أدى إلى «دولة
الرفاهية» Welfer State وضمن للطبقة
العملية بعض الحقوق الاجتماعية .
الآن قد تقلصت دولة الرفاهية هذه
تقلصا شديدا ، وتنازم اتفاق الحل الوسط
بين الرأسمال والعمل . وهذا ما يؤدي
إلى تقلص حجم الديمقراطية في
البلاد المتقدمة ، بينما في البلاد حديثة
العهد بالتصنيع يمكن استخدام
التأيلورية ، مع بعض التقنيات
الإنشائية الأخرى ، في غياب أية
إمكانية لاتفاق حل وسط بين الرأسمال
والطبقات المالية . ■

المثقفون يحتقرون السينما

في ندوة ثنائية
بين :

سامي السلاطوني
ومدكور ثابت

هذا الحوار الذي أجراه الصخر
مدكور ثابت مع الناقد

السينمائي الراحل سامي السلاطوني.
كان مدونا على شريط تسجيل منذ شهر
يونيو ١٩٨١ وهذا الحوار ليس ريبورتاجا
إذاعيا، ولا تحقيقا صحفيا ولكنه بمثابة
ندوة ثنائية بين اثنين من السينمائيين ...

عندما بدأت توجيه الميكروفون ناحية
سامي السلاطوني، وأدركت التسجيل على
غير العادة، قال : ماذا تفعل بالضبط،
فقلت تعجبها ندوة ثنائية بيننا باعتبارنا
اثنين من السينمائيين. وليس باعتبارك
الناقد أو باعتباري الناظر .

السلاطوني :

منظر كيف ؟ أنت مخرج أولا.

مدكور :

باعتبارنا سينمائيين .. أي مخرجين.
السلاطوني :

لماذا مخرج ثانيا ..؟ إنك ترتكب
" جريمة .

أريد أن أتحدث في هذا الموضوع
لماذا عندما رحت تصنف نفسك ذهبت
تبحث عن أوصاف وتنسى الصفة الأولى
والوحدية ؟ أنت مخرج أولا وأخيرا، مع
علمي أنك تستطيع أن تكون مخرجاً
وناقداً أيضاً، أو تكون مخرجاً ومناقراً،
والسينما العملية فيها أمثلة كثيرة.

مدكور :

وأنا لا أرى في هذا خلافاً بيننا.

السلاطوني :

أنت أولا مخرج!

مدكور :

أنا موافق على ما تطرحه. مع
تحفظي على المفهوم الذي قد نختلف
عليه حول العلاقة بين ممارسة النظرية

وممارسة الإبداع، خاصة في حالات
التجديد السينمائي، وأود أن أدخل مباشرة
في الموضوع الذي أسجل معك بشأنه،
فيما يتعلق بجيلا السينمائي الذي نشأ بعد
مخلصف الستينيات. وأنت واحد من أهم
أعمدة النقد التي واكبت هذا الجيل، فقد
سبق أن بدأت كقائد مع حركتنا السينمائية
نفسها .. بدأت أنت مواكباً نقدياً، وإن
كنت قد لحقت هذه الحركة مخرجاً في
مرحلة من المراحل، وبصرف النظر عن
تعدد استثماراتك مخرجاً .. أما ما بيننا
الآن فهو محاولة لوقف موضوعية، قد
تصل إلى النقد الذاتي كما قد تصل إلى
المدح .. وأيا ما سيكون التقييم، فهذا هو
منطلق نقاشنا، لأنه لا بد من هذه الوقفة
بعد كل ما يقال ضد هذا الجيل من
اتهامات، بل إن كثيراً ما بدأ يكبل هو
الأخر هذه الاتهامات. والمستهدف من
هذا النقاش الوصول إلى حلول لأزمة
السينما المصرية من الناحية الفنية، وليس
مجرد ما يطرح في الصحافة الفنية، من
أنها أزمة إنتاج أو أزمة تشغيل و... ..

والمطلوب منك الوقوف عند هذه
اللحظة التي تمرض لها زملاء كثيرون
وتحدثوا أحاديث متضاربة. مع مراعاة
أن هذا الكلام سينشر.

السلاطوني :

العملية متشعبة جداً ولكن كمجرد
مدخل: ما هو الشيء المطروح بإلحاح
أولاً؟

مدكور :

تقييمك لما آل إليه الجيل اليوم، قياساً
أو نسبة إلى ما كان مستهدفاً منه أو
مأمولاً عليه، أي تقييم الجيل في ضوء
الشعارات التي رفعت في الستينيات،
مقابل ما تم تحقيقه اليوم.. هل هناك
تحقق لما رفع من شعارات؟

السلاموني:

لا.. إطلاقاً.. الحركة كلها ضريت، ويكل أشكالها حتى شكلها النقدي، الذي كنت أنا جزءاً منه كما تقول أنت.. نحن أنفسنا ككفاد وأفراد في الستينيات، كنا أفضل من الآن.. وربما أنا بالذات، لم أكن أتصور في يوم من الأيام أن أكتب في شيء آخر غير النقد السينمائي.

مذكور:

أنت تمسوقنا عدد نقطة خطيرة بالنسبة لك؟

السلاموني:

أنا.. فعلاً.. بدأت أكتب في أشياء أخرى غير النقد السينمائي وليس هذا ترفعاً على هذه الموضوعات الأخرى، بدليل كتاباتي باحترام شديد عنها، يعني أنا أكتب في «الكورة»، أحياناً، لأنني ببساطة شديدة لاحظت أن حجم الكورة في البلد وفي المجتمع تضخم جداً، بحيث أصبح من المبيت أن نتجاهله، فسأولت الدخول في هذه الظاهرة باصتبارها للتعبير الشعبي الوحيد المتاح الآن، فالشكل الجماهيري الوحيد الموجود في مصر حالياً هو الكورة ودخلت في هذه الظاهرة، التي أصبحت محل اهتمام الناس رغم أنك، سواء اعترفت بها أو لم تعترف، سواء أكانت الظاهرة صحيحة أو غير صحيحة، إيجابية أو سلبية واكتشفت أن تجاهلها لا يجدي، بل أصبح المطروح أمامي الآن اهتمام جماهيري أقوى من السينما، ويمثل تحدياً للسينما ولظواهر ثقافية كثيرة أخرى.. أما كوني أخرج اهتمامي للكورة من اهتمام متفرج على ماتش يتحدث مع أصدقائه، إلى واحد يكتب عن هذا الماتش ويدخل هذا المجال، بينما هذه ليست وظيفتي، وأرى أن الأمر يرجع إلى سببين: الأول موضوعي، وهو تضخم حجم الكرة، نتيجة توقف اهتمامات أخرى كثيرة، وهي ظاهرة

سياسية أساسية في مصر، أما السبب الثاني فهو سبب ذاتي يتعلق بي شخصياً، هو تقديري لحجم النقد السينمائي في الستينيات، فقد كان أكبر من واقعه، أقصد واقع هذا النقد نفسه..

مذكور:

تقول إن الحركة النقدية كانت أقوى من واقعها، وأنا مازلت لا أفهم بالضبط، فهل تعني مثلاً أنه تناقض بين الشعارات المرفوعة مثلاً وبين..

السلاموني (مقاطعاً):

لا.. لا.. الحركة النقدية كانت أكبر من واقعها لأننا أنشأنا اتحاد نقاد السينما سنة ١٩٧٢.. وكان تصورنا لحجم هذه الحركة أكبر من واقعها الحقيقي، وكانت أعلامنا أكبر من قيمتها الحقيقية، فبينما كنا نشكل هذا الاتحاد، كنا مخجلين أننا سوف نصنع ونصنع، كان حلمنا أقوى من مضمون الظاهرة، بدليل أنه بعد شهرين أو ثلاثة تخفضت عن حجمها الحقيقي، الذي هو الحجم الحالي كما نراه الآن.. وهو ما أعتبره تراجعاً وانكماشاً، ويدل على أن الضجة كانت أكبر من واقع الحركة النقدية... الضجة نحن صناعها وليس أحد آخر يعني نحن ساسي السلاموني وآخرون...

مذكور:

هذا نوع من النقد الذاتي؟

السلاموني:

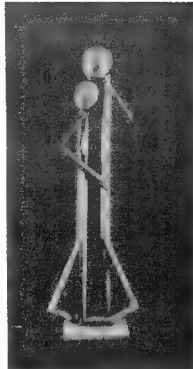
طبعاً.. بدليل أن هذا النقد السينمائي في مصر قد أحبطني..

مذكور:

لتتوقف عند هذه النقطة، لأنها تحتاج مزيد من التوضيح..

السلاموني (مقاطعاً):

لا تستوقفي من فضلك.. سأوضح.. المشكلة أنه بدلاً من أن يستوعبك النقد



السينمائي بالكامل . وتتخصص فيه تجده قد أحبطك نتيجة أسباب موضوعية متعلقة بالسينما المصرية ومربطة بجيئنا كله . لا يوجد - للأسف - نقد خارج جيئنا، كان هناك نقاد قبلنا هم أساتذتنا الذين قرأنا لهم وتعلمنا منهم، لكن بعد توقف أساتذتنا لم يعد هناك نقد خارج جيئنا، ولأن جيئنا ضريب، فإن السينما المصرية بالتالى تم ضربها، وضربنا نحن كقناد، فأصبح اهتمامك النقدي لا يتم استيعابه كله، أصبحت مضطرا لأن تضع على جانبيه أشياء أخرى.. ليست الكرة فقط، بل تضع النقد التليفزيونى مثلا، فى الوقت الذى أعرف جيدا أن كتابة النقد التليفزيونى خطأ .. لأن هذا شيء وذلك شيء آخر، وهى معاملة لا تحتاج شرحا، ولكنى أرجع لأقول أن مشاهد التليفزيون أصبح أقوى ألف مرة من مشاهد السينما فى الفترة الأخيرة، وأصبح الاهتمام بالتليفزيونى موجودا رغم أنك، سواء اعترفت به أو لم تعترف . جماهيرك نفسها أصبحت جماهير تليفزيون أكثر منها جماهير سينما، نتيجة ضرب السينما فى هذا الزبد، سواء السينما المصرية أو الأجنبية، وأنت وتهاقت هذا الوسيط الجديد المسمى بالتليفزيون، تصبح متعاليًا على الناس، أضف إلى هذا أنك أصبحت متفرج تليفزيونى، مثلما أصبحت متفرجا على الكرة بالنسبة. ومن هنا بدأت مشاركتى فى النقد التليفزيونى والتحقيق الصحفى وأنا أعتبر نفسى صحفيا قبل أن أكون ناقداً سينمائياً.. فرجعت للعمل كصحفى، مثلما عملت تحقيقاً ذات مرة عن الكبارى الطوية عندما كانت تبكى فى ميدان رمسيس، وكانت تسبب للميدان ارتباكاً فظيماً، وحصل أيامها أن حدث تضارب بين التليفزيونات والمجارى وخطوط الكهرباء.. لفقت نظرى الفوضى التى كانت فى الميدان. فعملت تحقيقاً

جيداً، ولم أكن أتصور أنني سوف أقوم به، أنا لا أترفع ولا أسيء للزملاء الذين يكتبون فى تلك الموضوعات، سواء النقاد الرياضيين أو كتاب التحقيقات الصحفية، ولا أعير النقد السينمائى أعلى مرتبة..

أود أن أقول لئن كنت مؤمناً بأن النقد السينمائى تخصص كبير جداً معهم، لدرجة أنه يستطيع أن يستوعب طاقة واحد بكامله.. لكنه بالعكس لم يعد كذلك، ولم يعد الناقد السينمائى يلاحق تطور النقد السينمائى، وجدت العكس تماماً للأسف الشديد، لأنى أصبحت مؤمناً بأشياء أخرى غير النقد السينمائى.. صحيح قد تجدنى الحالة للوحيدة بهذا الشكل ولكن رغم هذا لا أعتبرها ذاتية، لمجرد أنها انعكست على بشكل واضح.. ربما لأنى أكتب فى مجلة أسبوعية تستوعب الأنشطة الأخرى.. لكن الظاهرة عامة وليست ذاتية..

وخلصا القول إن تراجع النقد السينمائى فى مصر فى السبعينيات والثمانينيات عن السينيات ظاهرة عامة مسلتاً جميعاً ومستوياتاً تراجع - جميعاً أيضاً - سواء من كتب أو من لم يكتب؟

مذكور:

مضطر لمقاطعك بأمامى، حتى لا نستطرد فى كونها تجربة ذاتية أو غير ذاتية، لقد قلت: إن النقد السينمائى ضرب، ثم قلت أيضاً إنه تراجع فى السبعينيات عن الستينيات، وقت أن الحركة النقدية كانت أقوى فى الستينيات عن اليوم، والسؤال: من هو صاحب المسئولية فى هذا التراجع أو الضرب؟ هل أفراد الحركة أنفسهم، أم الظروف، أم ماذا؟

السلامونى :

أعتقد أن يكون سؤالك الأهم: لماذا ضربت الحركة؟ لأسباب موضوعية أم

لأسباب ذاتية؟.. وأنا سأجيب من الزاويون، فمثل أى شيء فى مصر، أتصور كذلك موقف الحركة النقدية فيها، تماماً مثل موقف القطاع العام مثلاً.. للقطاع العام ضرب لأسباب موضوعية وذاتية.. والأسباب الموضوعية معروفة، لأنه باختصار كان من الضرورى ضربه، ولأن تحولات الصركات تقول لا للقطاع العام.. أما الأسباب الذاتية فتعكس فى أن الذين تولوا القطاع العام، سواء فى السينما أو فى القماش، كانوا رؤساءً أساساً كما تعلم، فخبروه من الداخل، وكافوا يملكون أحط تصور الرأسمالية فى شكلها الاستغلالي، وكان الإداريون جهلة أو لصوصاً.. وهذه هى الأسباب الذاتية ببساطة شديدة..

مذكور:

تراجع للأسباب الموضوعية التى ضربت حركة النقد فى مصر..

السلامونى :

الأسباب هى ضرب السينما المصرية نفسها لأن النقد مرتبط بالسينما، ومن المستحيل أن يكون هناك نقد بدون سينما، ولكن من الممكن أن يحدث العكس أى من الممكن أن تكون هناك سينما بدون نقد، مع أن بعض الزملاء يعارضون هذا المفهوم.. لكن لا يكون نقد بدون سينما إلا إذا كانت كتابات نظرية فى الهواء، مثل شاب درس فى الخارج وجاء يتحدث عن رؤيته دون ربط بالسينما فى بلده..

مذكور:

قلت: إن النقد ضرب لأن السينما ضربت، وإن هذا سبب موضوعى، لكنك لم تقل كيف ولماذا؟

السلامونى :

أعود مرة أخرى للقطاع العام، فبرغم كل عيوبه، كان مرتبطاً ارتباطاً شديداً بجيئنا، مخرجين ونقاد، المخرجون كانت

فرصتهم الوحيدة في القطاع العام، وكان النقاد مرتبطين به أوتوماتيكياً .. أنا فترة ازدهارى كانت مع القطاع العام، تربية وازدهرت مع البوسسجى والأرض والمستحيل وللحرام ودعاء الكروان والمومياء، فى هذه الفترة كان يشكل تكبرى، وكان طبعياً أن أصرب، لأن نوع السينما الموجود بعد ذلك هو الذى يشكل التفكير.

فهما درست وقرأت مجلات أجنبية وشاهدت أفلاماً أجنبية سيظل للشرح موجوداً بين ثقافتك النظرية وبين هذه السينما ..

مذكور:

والسبب الذاتى ؟

السلامونى:

السبب الذاتى الذى أدى إلى ضرب الحركة النقدية سببه نحن .. عدد النقاد بالمعنى الصحيح للحركة عدد محدود وقليل لأسباب عديدة لا داعى لذكرها.

مذكور:

بل لابد من ذكرها .. لأن موضوعنا يكمن فى مثل هذه النقاط.

السلامونى:

حول قلة عدد النقاد، أستطيع أن أقول إنها حالة لا نستطيع إصلاحها الآن وهذا ليس له علاقة مباشرة بضرب الحركة .. لأن عددنا قليل أصلاً نتيجة لحادثه المعهد الذى افتتح فى ١٩٥٨، وتخرجت أول دفعة فيه عام ١٩٦٣، إضافة إلى أنه ليس بمعهد السينما قسم للنقد، نادياً السينما فن محترف فى مصر، وينظر إليها على أنها درجة ثانية، هناك من ينظر إلى المسرح والأدب والشعر على أنهم درجة أولى، لأن الأفلام التى تطرح على المثقفين تدعو إلى هذا الاحتقار، ومادام كل ما يمت للسينما بصفة محترف، فيألتالى هو فن غير قابل للنقد والتحليل .. يعنى

ماذا يعنى نقد أفلام وكبارياتها ورقصات ؟! هذا هو تصور الدكتور لويس عوض نفسه للسينما .. وظاهرة احتقار السينما ينفرد بها المثقف المصرى فقط.

مذكور:

أنت ترسم ظاهرة، وتفسرها تفسيراً خطيراً لتجلبها من الأسباب المهمة التى يوضع تحتها خط.

السلامونى:

أنا لا أتصور أن لويس عوض يحب السينما ويحترمها ولكن محددين أكثر، هو يجب الأفلام الأجنبية ويألفها، وهو نموذج لقمة للفتح العلى.

مذكور:

ولكن هناك عبدالرحمن الشرقاوى ونقيب محفوظ وأسماء كثيرة أخرى ..

السلامونى:

لا أعتمد أن هؤلاء يحترمون السينما قدر احترامهم للأدب والمسرح، بل وكما يؤخذ للسينما عمل من أعمالهم، يزداد احتقارهم للسينما، لأن القصة تشوه، وتصبح كلها رقص وكباريات، وبالتالي لا يوجد منهم من يصور النقد السينمائى علماً مثل هذه الحالات.

لم يوجد لدينا تاريخ للنقد السينمائى فقط رواد كبار مجيدون، أحمد كامل مرسي وكان جاداً، عثمان العتباتى وأنا عاصرتهم وكان جاداً، والإثنان أكبر اسمين، وبالتأكيد كان هناك غيرهما من الجادين، لكن لا يوجد ناقد سينمائى بحجم مندور فى الأدب والمسرح.

مذكور:

وما هو السبب فى ذلك ؟

السلامونى:

أولا طبيعة دراسة السينما مختلفة، أما المسرح فهو طوال عمره فن أكاديمى، ولم ينظر إلى المسرح على أنه عيب على

عكس السينما، وإن كانت الصورة تحسنت قليلاً بعد دخول معهد السينما فى الحقل الأكاديمى. ومع ذلك ما تطلع فى السينما فى اللامانيات سبق أن حدث للمسرح فى العشرينيات، أيام مندور عندما كان يقرأ طه حسين .. وأيضاً لم نمتلك مؤرخاً للسينما بحجم هؤلاء.

مذكور:

إجاباتك حتى الآن لم تخط السؤال الأساسى .. ومادمت أنت واحد من هذا الجيل، ومن هذه الحركة، لماذا لم تتمكن بامتلاك لهذا الرعى من تحقيق ما تراه مفتقداً ؟

السلامونى:

لا .. مستحيل .. الرعى لا يحقق هذا .. أنا اكتشفت هذا منذ متى لكى أصير مثل مندور، أنا تشككت على نظام مختلف غيره، فى زمته كان المسرح موجوداً فى حوض الجامعة ولكن السينما لم تكن كذلك، وأنا الآن لم أصدق أن الجامعات المصرية كلها لا يوجد فيها أقسام للسينما، بينما فى السوريين تدرس السينما وتستطيع أن تأخذ فيها دكتوراه ..

أما الذين يحصنون على دراسات فى مصر فهى «فكرية»، مثل زميلة خريجة آداب صحافة، تعمل دكتوراه عن السينما التى تتناول المرأة، هذه ليست سينما! هذا هروب من مواجهة تدريس السينما فى الجامعة ..

أما فيما يتعلق بالمسرح تجد أن الدراما على الأقل تدرس فى الجامعة باحترام شديد جداً، ولهذا ظهر مندور وآخرين مثله .. أما فى السينما، لا نجد هذا الاحترام.

مذكور:

أشعر بإصرارك على جذب الانتباه إلى هذه الظاهرة والإحاطة بها.

السلاموني:

لأني أستطيع أن أتحدث عن: كيف دخلنا النقد السينمائي؟ نحن دخلنا «بالهيش»، يعني.. أنا خريج أداب قسم صحافة، سمير فريد خريج معهد مسرح، فتحت فرج أداب قسم انجليزي، هاشم النحاس خريج أداب، وعوف توفيق خريج تجارة، حسن شاه خريجة حقوق، يوسف فرسيس خريج فنون جميلة، والأخيران حصلوا على دراسات عليا بعد ذلك من معهد السينما..

أقصد أنه لا يوجد في مصر ناقد سينمائي جاء إلى النقد من دراسة السينما..

«ويستطرد السلاموني»

يوجد زميل ذهب إلى جريدته التي عين بها، ولم يكن هناك مكان خال إلا في النقد السينمائي.. فعمل ناقدًا سينمائيًا وهو دأب للنقد المصري، لكن الجريدة كانت مملوءة بقاد المسرح.. هذا جزء من عدم الاحترام، خصوصاً أن رئيس التحرير نفسه لا يفهم ماذا يعني النقد السينمائي وهذا طبعاً بصرف النظر عن أن هذا الزميل طور نفسه ونجح.. ومعظم الجيل دخل مجال النقد بقصص مشابهة.

مذكور:

أريد الوصول إلى جوهر التجربة ذاتها، تجربة التجمع، فظاهرة تجمع الحركة النقدية مع الحركة السينمائية. ومواكبتها لبعضهما، أيًا كانت النتيجة، تستعبر للظاهرة الأولى من نوعها في مصر، والمطلوب هو تقييم هذه التجربة على وجه التحديد، لأنه من حيث البدء هذه المسألة مهمة ولا بد من العمل على

توافرها في أي حركات قادمة من أجيال المستقبل.. كذلك يجب النظر للتقييم بحيث نستخلص منه السليبات.

السلاموني:

يبعدونك مندهش لحدوث هذا الارتباط!

مذكور:

أنا لست مندهشاً، أنا فقط أقول إنه كان شيئاً عظيماً، لأنه أول مرة يحدث في السينما المصرية، وبالتالي لابد من دراسته.

السلاموني:

إن هذه المسألة كان لها سبب تاريخي هو هزيمة ١٩٦٧، ونحن بدأنا الحركة سنة ١٩٦٨، أقصد تشكيل جماعة السينما الجديدة، والصحفيين الخاصين في «الكوكب»، كانت بداية كتابي لأول مقالة «سينمائية» في أغسطس ١٩٦٧ في «المساء»، وموضوعها مقارنة بين فيلم هندي وبين سانجام.. هذا المؤشر يعطي فكرة عن ماذا كنا نريد؟

مذكور:

مايو ١٩٦٨ تعرفنا، وكان في المركز الثقافي التشيكي بعد أول عرض نظمته وقدمه سمير فريد لأول ثلاثة أفلام ينجزها مخرجون من معهد السينما، وكان منهم «ثورة المكن»، من إخراجي، وهو العرض الذي دفعنا للاقترب من بعضنا وقتنا بعده يجب أن نجتمع، وفي اليوم الثاني كانت هناك صفحة كاملة في جريدة المساء، كتبت أنت فيها عن هذه الأفلام وعن حتمية تجمع الشباب.

السلاموني:

وكان من نتيجة هذا التجمع إنك رحلت تعمل أفلاماً قصيرة، فتحت فرج بدأ يكتب في الكوكب، كذلك بدأ الفيلم السكون من ثلاثة أجزاء، أنت مذكور ثابت مع أشرف فهمي ومحمد عبدالعزيز، وتجربة ممدوح شكرى مع ناجي رياض ومحدث بكير.. كانت مجموعة الظواهر كلها تبدأ في وقت واحد وبدون تنسيق.. وكان لابد أن تحدث في تلك الفترة.. لأننا كنا خارجين من الهزيمة والتي قابلت المجتمع المصري كله. الهزيمة أيقظتنا، أنا شخصياً كنت سأنحدر وكنت مقتنعاً بهذا جداً، وقررت فعلاً..

شباب كثير جن، وشباب ذهب للمخدرات، ولو لم نفعل ما فعلناه لكان الانتحار نصيب جيلنا كله، يعني لو لم تصنع فيلمك «صورة مملوءة»، وأنا كتبت مقالة.. يمكن كنا انتحرن أو أصابنا الجنون.

نحن عجزنا عن الرضا في مجالنا وهو السينما.. ولا نستطيع أن نرفض للمجتمع كله.. وبدأنا رغم المنجعة الكبيرة، كتابات صغير يمشي جنب السينما القديمة.. ونحن في حالنا وهم في حالهم.. ولو التيار الصغير نجح في فرض نفسه بهذا الشكل.. يعنى من يجيد الإخراج يخرج، والذي يجيد الكتابة يكتب.. لكان الأمر مختلف.

نحن لم نكن نريد القضاء على السينما القديمة، ولا نريد منافستها ولكن كنا ننشد سينما مختلفة.. وهذا هو الهدف. ■

شهادة مستشرق ألماني: إعلامنا لا يعرف شيئاً عن العرب

حوار: نجم والي

ق منذ أشهر يدور في أوساط الاستشراق والصحافة الألمانية سجال حاد، وغير عادي بعد إثارة البروفيسور غيرت روتر قضية سرقة كثير من أعماله وأعمال مستشرقين آخرين من قبل الصحفي الألماني الذائع الصيت، غير هارد كونتسلمان، الذي يتبوأ مركزاً مهماً في التلفزيون الألماني، والذي كان ولسن طويلاً مشرفاً على استوديو البرنامج الألماني الأول في الشرق الأوسط، كما يعد مع زميله «شارلاتور» في الأوساط الصحفية الألمانية من المختصين في شؤون العالم الإسلامي، حيث تباع كتبهم بأعداد كبيرة.

إن «بروفيسور روتر» المولود ١٩٤١ في بافاريا هو واحد من أساتذة الفلسفة الإسلامية المتخصصين للشباب.

لقد حاول تمييز نفسه منذ البداية عن النظرة السائدة عند المحافظين عن الإسلام. وعنوان أطروحته هو دليل على الطريق الذي اختطه الرجل لنفسه: «التسامح العرقي في الإسلام».

لم يهتم الأستاذ «روتر» بالعالم الإسلامي نظرياً فقط، إذ إضافة إلى ترجمته لأقسام كبيرة من الكتب التالية: سورة ابن هشام، الأغاني، مروج الذهب، بالإضافة إلى ذلك نراه يرغب في الاحتكاك بالعالم الإسلامي مباشرة، لذلك ذهب للاشتغال في الجامعة الأمريكية في بيروت سنتين.

والبروفيسور روتر من الأساتذة النشطين في جامعة هامبورغ وواحد من الذين لا يكتفون عن عملهم للتدريس من أجل التقارب بين أوروبا والعالم العربي الإسلامي، وفي مكان عمله كان لنا معه هذا اللقاء.

● كيف عرفت أن الصحفي كونتسلمان كان قد سرق منك الكثير؟

□ في الحقيقة إنني لم أقرأ للسيد كونتسلمان أي كتاب، لأنني اعتبره ومنذ زمن طويل ساذجاً، ولكن بعد حرب الخليج كان لدينا اهتمام خاص بالمنطقة، وخاصة عندما بدأ الإعلام هنا يعتبر صدام حسين كمدخل للعرب والإسلام، لذلك وجدنا في هذا أمراً سيئاً ينبغي الرد عليه. ولذا أردنا أن نفلح شيئاً مضاداً للبين أن صداماً ليس هو العرب، وإلا حققنا للرجل حلماً يريد هو تحقيقه. لقد وجدنا أيضاً بتأكيد الإعلام على أن صدام مرادف لكل ما هو عربي، بأنه صورة جديدة للدعاء بمذونية الإسلام، لذلك كان من الطبيعي أن أقرأ «لكونتسلمان، والصحفي الآخر «شارلاتور»، لأنهما - ولوقت قريب - يعتبران من أبرز الصحفيين المختصين بمنطقة الشرق الأوسط. وبالمصادفة اطلعت على كتاب كونتسلمان «محمد»، وعندما كنت أقرأ الكتاب في إحدى رحلاتي في القطر فرجيت بأن الرجل قد سرق كثيراً مني، ورغم الصاعقة إلا أن الاكتشاف كان بالنسبة لي فرصة لإزاحة الرجل من الساحة.

● هل كنت غاضباً؟

□ نعم. ولكنني فرحت في الوقت نفسه، لأنني في النهاية وعن طريق هذه الرسالة القانونية سأسمع الرجل من العمل في البرامج التلفزيونية.

● هل تعرف حالات كهذه؟

□ إنها حالة نادرة في عالم الاستشراق، ولكن في الجانب الآخر هناك حالات شبيهة لها في الصحافة، قد ظهرت في فترات متقطعة.

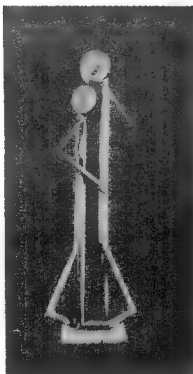
● هل يعني هذا أنه يجب تقييم الصحافة المتخصصة في مجتمعات غير ألمانية تقييماً جديداً؟

● لقد ذكرت إنجلترا كمثال مضاد لماذا؟

□ ليس إنجلترا فقط، إنما فرنسا أيضاً فهناك يشتغل الباحثون كثيراً في وسائل الإعلام. وهم أنفسهم يعدون برامج شعبية جداً، ويكتبون للجرالد اليومية بكثرة. ولكن من ناحية أخرى يجب ذكر أن وسائل الإعلام هنا أيضاً مقصورة، لأنها وبشكل غالب تعتمد على رجلين اثنين فقط، هما «كونتسلمان» و«سارلاتون». إن هذين الرجلين قد أطلقا على نفسيهما «خبراء في الشرق الأوسط». كما أن هذين الرجلين قد عملا وبشاط على طرد كل من يدافعهما في هذا المجال. كما قلت: إن الخطأ يأتي من الجانبين. الاستشراق ووسائل الإعلام. من جهة، المستشرقون وجلون من الذهاب إلى الناس عن طريق وسائل الإعلام. ومن الجهة الأخرى وسائل الإعلام لم تأخذ بنظر الاعتبار إلى الآن بأن هناك علماً اسمه الاستشراق، وبالإمكان الاستفادة من هذا العلم.

● إن هذه قضية مهمة جداً. لدى الشعور بأن كثيراً من العلماء يعتقدون بأن وسائل الإعلام تلعب خارج مجال البحث العلمي. كثير منهم يستطيع القول: إننا لا نملك الوقت الكافي للعمل في وسائل الإعلام.

□ بإمكانهم قول ذلك، إنه لا يمكننا مطالبة العالم بالكتابة الدورية للصحافة. إن القضية وجهة آخر. أقصد وجوب أخذ وسائل الإعلام بجدية. ربما هناك ١٠٪ فقط من المستشرقين الذين يقدمون أنفسهم إلى الرأي العام. وعلى المستشرقين أن يساهموا أكثر. وبإمكانى مطالبتهم، كما يقول المسلمون، بـ «فرض الكفاية»، أي عليهم أن يفعلوا شيئاً ولو في حدود الإمكانيات المتاحة.



□ نعم. إننا نحتاج تقديماً جديداً. يجب أن يكون مفهومنا منذ الآن بأنه لا يجوز إرسال مراسل إلى الشرق الأوسط دون أن يكون على اطلاع، أو على الأقل بملك معرفة أساسية تكون اللغة العربية بينها كمعائلة غير قابلة للتنازل. إنه من غير المعقول أن تملك قنوات الإعلام الألمانية هذا العدد من المراسلين في الشرق الأوسط، الذين لا يجيدون التكلم بحرف واحد من اللغة العربية. إنها مفارقة عجيبة، فإلى الآن لم تفكر هذه الوسائل بإرسال مراسلين لها إلى واشنطن لا يجيدون التكلم بالإنجليزية، أو إلى مدريد ولا يعرفون الأسبانية. وهذا نرى تقويم الشرق. وكيف أن هذه الوسائل تحقّره وتضعه في منزلة منخفضة. إن الشرق لا يؤخذ جدياً، وكأن الناس هناك ليس لديهم ما يقولونه. وإنما تأخذ الأمر وكأنه سلسلة لا بد منها، بأن عليهم أن يجيبوا إما بالألمانية أو بالإنكليزية. أمل أن يتغير ذلك الآن. إن ردود الفعل الأولية التي أسعها مشجعة.

● هل هو ذنب الصحافة أم الاستشراق؟

□ الاثنان. إن الاستشراق، وهذا ما أشكى منه دائماً. يمتلك العمل في الصحافة. ولذلك أخذت على عاتقي قبل أشهر عمل سلسلة تخص الاستشراق تصدر في دار نشر فيش، وذلك من أجل الوصول إلى جمهور عريض لديه فهم أعمق للشرق. إن الاستشراق في ألمانيا ليس كما هو الحال في إنكلترا. ولكن هذه هي مشكلة علوم أخرى أيضاً. إن المستشرق هنا شخص متعلل، يعمل كثيراً في البحوث، ولكنه عملياً فإن بحوثه تقرأ من قبل زملائه في المهنة فقط. إن الرأي العام للأسف لا يعلم شيئاً عن هذه الأعمال.

• كيف تجرى القضية ضد كونتسلمان ؟

□ بعد أن تأكد لي أنه سرق مئتي ٣٠٪ من كتابه «محمد»، رفعت دعوى ضده في محاكم هامبورغ. وتوقفت نور اللشر عن توزيع كتابه بناء على أمر المحكمة. إننا نحاول عن طريق المحكمة منع ظهور كتابه جميعاً في طبعات جديدة، كما تعرفون إن كتابه من الكتب الأكثر مبيعاً في ألمانيا.

• سمعت أنك تألف كتاباً عن المسألة ؟

□ نعم إنني أكتب كتاباً عن ذلك. إن ما يهتم في الدرجة الرئيسية استخدام كونتسلمان كلمة «الله». لا أدري ما إذا كان بإمكاننا توصيل ذلك للقارئ العربي. إذ إن كتب كونتسلمان لا تترجم كلمة «الله» إلى كلمة «Gott»، الألمانية. وهكذا تتخذ عناوين كتبه أسماء «كـ «سيف الله»، «ملكة الله الجديدة»، «الله»، «نبي الله»، «قائد الميدان» إن نيته واضحة من ذلك: إنه يحاول تقريب ما عليه المسلمون بكلمة «الله» لذلك ويتعمد نراه لا يترجمها إلى «غوت» Gott، لكي يبقى الأمر غريباً على القارئ الألماني.

• وكأنه يريد التفسير بين ما يعنيه الألماني والمسلم ؟

□ بالضبط. عندما يتحدث المثقفون العرب عن الألمان فإنهم لا يتركون كلمة «غوت» كما هي. لا يقولون: إن الألمان يعبدون الغوت. إن الأمر لا يختلف بين الأديان التوحيدية الثلاثة،

إنها تتحدث عن الله بأسماء مختلفة. وهذا ما يحاول نفيه السيد كونتسلمان متعمداً.

• لقد ذكرت مفارقات كثيرة مرت بك عند قراءتك لكونتسلمان.

□ هناك كثير. مثلاً، هو يقول: إن الخليفة عمر بن الخطاب عاش متواضعاً لأنه كان يشتغل طوال النهار. وأنه كان يشرب كثيراً من القهوة. ولا أدري من أين جاء بأمر للقهوة. فهو لا يعرف أن القهوة دخلت الجزيرة في القرن الرابع عشر، إن لم يكن في أوائل القرن السادس عشر. إنه يتحدث أيضاً عن هارون الرشيد ويقول إنه كان يدخن النارجيلة؛ مع العلم أن هذه دخلت متأخرة في القرن السادس عشر. ومن الطرائف التي تؤكد أنه لا يعرف حرفاً واحداً من العربية هي ترجمته لكلمة «بني العباس» بـ «شمس الصبا» (Sohne) لأنه لم يميز للفرق بين (sonne) (شمس) وهذا يكتب فصلاً كاملاً عن هارون الرشيد مطلقاً عليه: «خليفة الشمس» لأنه من بني العباس!

• لننتقل إلى موضوع آخر. كيف تجد الاستشراق الألماني ؟ هل تراه قد حاول مكافحة الصورة العدوانية عن الإسلام ؟

□ نعم والحمد لله. أعتقد أن الاستشراق الألماني ليس لديه ذات الإرث الذي يملكه الفرنسيون والإنكليز، أقصد الإرث الكولونيالي. هناك بالمنضبط اشتغل المستشرقون مع الكولونيالية دون أن يطوا في بعض الأحيان. إن المصالح كانت تختلط. وهذا ما لم يمر

بالاستشراق الألماني. إننا نشغل بطريقة أكثر حرية.

من جهة أخرى هناك، وبشكل عام، جانب رومانتيكي في الاستشراق. وخاصة عند جيلي. فإننا أتينا إلى الاستشراق من هذا المنطلق الرومانتيكي. وهذا ما يجعلنا اليوم أكثر تحمساً لإزالة الصورة السلبية عن العالم العربي - الإسلامي - طبعاً، هناك في فترات ما كانت هناك روح عدوانية في العالم العربي - الإسلامي. ولكن كذلك كانت الحال عندنا أيضاً. ولأننا نتعامل مع حالتنا بروح نقدية، فإننا نتعامل بالروح نفسها إزاء الحالة في الشرق الأوسط.

• هل يعني هذا أنك من دعاة الحوار الإسلامي الأوروبي ؟

□ ضروري جداً.

• هل ممكن إتجال هذا الحوار ؟

□ طبعاً لأننا كلما تطرنا كان الحوار مستحيلاً، يجب أن نطرح صورة العدو جانباً. مثلاً أنا أقسام: في فترة الحرب الباردة كانت هناك مدارس في ألمانيا تدريس الروسية.

إن اللغة هي الوسيلة الأولى التي عن طريقها يزال سوء الفهم. وإلى الآن لا أعرف مدرسة واحدة في ألمانيا مستعدة لجعل اللغة العربية لغة اختيارية، كما هي الحال مع اللغات الأجنبية الأخرى. إن العربية هي إحدى اللغات المهمة في العالم. إنها لا تكتفي العالم العربي. إن تدريس العربية هو إحدى الوسائل للتقارب بين الثقافتين. ■

ماركس: من الموت إلى التفسير الجديد حوار بين: جان بول جوارى وآرنوسبير

أجرى الحوار:

إيريك هول - دانيال
إجاسيه - ودانيال إلبريه
ت: كاميليا طحى

ق علينا ألا نبحث عن «الحقيقة»
عند ماركس، وإنما الأخرى
بنا أن نتأمل الأفكار التي ينطوى عليها
عالمنا...

«جان بول جوارى»
«أرنتوسبير»، فيلسوفان نشرتا معا عديدا
من المؤلفات حول الماركسية. يقوم جان
بول جوارى بتدريس الفلسفة، وهو
عضو في اللجنة المركزية للحزب
الشيوعي الفرنسي، إضافة إلى شغله
م منصب رئيس تحرير صحيفة
«ريفيوليسيون» Révolution الأسبوعية.
أما آرنوسبير فهو أحد أعضاء رئاسة
تحرير «لومانيتيه» L'humanité
اليومية. وفي الخريف الماضي، قام
إيريك هول ودانيال إجاسيه
ودانيال إلبريه، وهم أعضاء تحرير
من مجلة فيرتواليتيه Virtualités بإجراء
حوار في باريس مع جان بول جوارى
وآرنوسبير بهدف الإعداد لمف حول
ماركس. وكان نتاج هذا اللقاء حديث
شامل قصده به إعانة القراء على الإحاطة
بمسألة تقييم أعمال ماركس في إطار
السوق التاريخي الحالي.

● هناك من يدعى منذ بضعة
سنوات أن أعمال ماركس جردت
من قيمتها وأنها عفا عليها
الزمان، فماذا تعني «فلسفة»
ماركسية، الآن بالنسبة لكما
بصفتكما كتنما ومازلتما
فيلسوفين ماركسيين؟

□ آرنوسبير: إن التحدث عن
الماركسية اليوم، والبدء بالفلسفة، يندرج
في إطار معنى يستهدف الماركسية
ويريد لها أن تبدو كمقيدة ماضية، فأت
أرأنها. في اعتقادي أن علينا أن نتعمق
أكثر في مسيرة ماركس الذي لم يكن في بادئ الأمر فيلسوفا، بل إنه كان دائما
يرجع الفلسفة الكامنة في أعماله للتدو.

كان يقول: لو أتيح لي الوقت لكتبت
بعض المؤلفات عن الجدلية. ولم يبع له
هذا الوقت قط... ولعلني أقول إن هذا
أفضل! فقد كان من شأنه الإسهام في
تجديد المفاهيم في عصره.

أعتقد أن نقطة بداية للماركسية
كانت مجرد انعكاس لحركة الواقع في
فكر ماركس أو بشكل أكثر تعديدا انعكاسا
للدور الذي تلعبه طبقة خاصة جدا في
حركة الواقع، تلك هي طبقة العمال
الملتجة لثروات المجتمع الحديث، ولها
خاصية تتميز بها، هي أنها بتحضرها إنما
تسهم في تحرير الإنسانية جمعاء.

إن فالفلسفة ليست بالجانب المسيطر
على فكر ماركس. علينا أولا أن نرى ما
يجب أن نقوم به كي نصل بطبقة العمال
إلى مرحلة الوعي بما كان ذلك العصر
يطلق عليه «المهمة التاريخية لتلك
الطبقة». وفي واقع الأمر، فإن تلك المهمة
تتعدى بكثير كونها تاريخية، ولا خوف
من أن يغفو عليها الزمان، كما سوف
يتضح من خلال هذا الحديث.

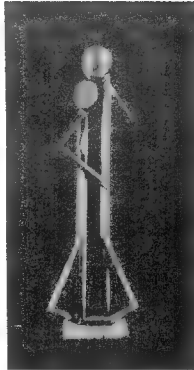
إنني أؤكد أنه حينما شرعت في
التفكير مع جان بول جوارى في هذا
الأمر، استوقفتنا كثيرا خطاب ماركس
لأرنولد روج الذي يرجع لعام ١٨٤٣،
فحينما سألت روج ماركس حول مفهومه
للحقيقة، سارع ماركس بالرد فقال:
«نحن لا نأتي بالحقيقة إلى هذا العالم كي
ننجز أمامها، وإنما نأتي إلى هذا العالم
بالأفكار التي يحويها بذاته، وفي رأبي أن
هذا هو الخط الأساسي لتصويرنا للماركسية
وهو الذي يجعلنا نرفض الأصوات التي
تملن على العالم أن «هذا هو شعارنا».
على العكس نحن نصغي للعالم ونسعى
لتحديد المضامين التي يحملها.

● إذن، طبقا لتصورك هذا: ما
الذي يعنيه اليوم السير على
هذي ماركس؟

□ جان بول جوارى: حينما كان ماركس يلاحظ ميل عصره إلى تطوير الماركسية من خلال تكرارها، كان يسارع بالقول: «إن كانت هذه هي الماركسية فإنني لست بماركسي، تلك الجملة لها مدلول يتعدى بكثير معناها المباشر».

إن علينا أن نميز بين ما كان يدعى الفلاسفة القيام به وما كانوا يفعلونه بالفعل. لقد قام الفلاسفة بإنشاء مزامع كثيرة حول رجال العلم والشعوب وراحوا يحدّدون للبعض ما عليهم أن يقولوه، والبعض الآخر ما عليهم أن يفعله. وإذا نظرنا للأمور بصورة أقرب وأوضح، نلاحظ أنه على الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يبعثون فيما وراء الطبيعة، إلا أنهم كانوا يعملون من خلال مادة يقوم العالم بإنشائها. إننا لن نستطيع أن نفهم على سبيل المثال أفلاطون أو أرسطو أو ديكارت أو كانط أو هيغل، دون أن نستوعب الإشكاليات الفلسفية التي كان يحملها مجتمعهم، والعولم السائدة في عصرهم.

ولكي أوضح ما أعنيه أقول: إذا أخذنا كمثال الأحقاب العديدة التي شهدت ثورة الفلاحين في فرنسا قبل قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، يتبين لنا أن معظم هؤلاء الفلاحين كانوا يجهلون القراءة والكتابة، وبالتالي لم يطلما على كتابات جان جاك روسو. ومع ذلك، كانت الثورة في ذلك العصر تعني الثورة ضد شيء كان يعتبر في ذلك الحين أمراً ظالماً. كما كانت تطرح على مدلول فلسفي شديد العمق. وبما أن النظام الاجتماعي في هذا العصر كان تعبيراً عن الإرادة الإلهية، كانت الثورة تمثل عقوبة قصوى، وكان مجرد الثورة على أمر يعد تعبيراً عن الجور أو عن الخوف من عدم تحمل شيء ما. كانت الثورة بمثابة إصداق لفكرة أن النظام الاجتماعي له فهمه لذاته وأن ما فعله الإنسان يمكن أن يُلغى.



صحيح أن العالم قد ظل قروناً وأحقاباً يحمل أفكاراً جديدة حتى تصبح ضرورية خروج تلك الأفكار إلى الأمر بهذه الصورة، لوجدنا أن جان جاك روسو لم يكشف أية فكرة بصورة كلية. وكذلك، صغار الفلاحين الأميين. ولكن لحظة التوافق النظري كانت رغم ذلك ضرورية للغاية.

إن، كان هؤلاء الفلاسفة يضعون ما يحمله هذا العالم من مفاهيم في حالة توافق نظري، ولكنهم لم يكونوا بالضرورة يعيشون بالطريقة نفسها. كانت تلك الأفكار تعيش غالباً في أذهانهم كفلسفة تجد في ذاتها «حقائق»، لهذا العالم، ومن هذا المنطلق كان ماركس يستخلص دروساً مما كان قائماً من قبله، ولقد ساعده كثيراً وعيه بكل ما تقدم على تطوير أسلوب تصوره للفلسفة وعلاقتها بحركة العلوم والمجتمع. فهو بذلك يعطى للفلسفة ما نسميه بـ «الروية التطبيقية»، أي أن الربعي بمفكرة وضع الأشياء التي يحملها العالم في حالة من التوافق بخلق علاقة جديدة بين الفلسفة والصراع الطبقي.

ومن هذا المنطلق، فإن ماركس ليس بالفعل فيلسوفاً في المقام الأول، وإنما هو شخص يحاول أن يفهم تناقضات التاريخ كما رأها، ويحاول أن يستخلص منها دروساً أكثر عمومية حول تطور التاريخ، في محاولة لاستنتاج أقصى ما يمكن الوصول إليه من النتائج الفلسفية.

ومن هنا نستطيع أن نقول لجمع أصحاب النظريات العظام، الذين يتحدثون عن «موت الأيديولوجيات» والذين يأخذونها كنظام مستقل عن حركة الواقع، نقول لهم إنه إذا كان ثمة «موت للأيديولوجيات» بحق، لكان العالم أجمع «ماركسياً» في الواقع، فماركس كما جاء في الرسالة التي كتبها لروج والتي تحدث عنها أرنو منذ بركة، إنما يعبر بشتي

الوسائل عن تصميمه على عدم تفسير العالم من خلال مبادئ خارجية عنه .

ولذا نجد أن الفلسفة أصبحت تفكر في ضرورتها بصورة جديدة، ويسعى إلى تعديل علاقاتها بقوى الواقع، تلك القوى القاطعة التي من شأنها تحويل المجتمع في سبيل الاستجابة للطلعات التي تنموج بها.

● هذا الحديث يردنا بشكل مباشر إلى الممارسة التاريخية للإنسانية، بما أن وجهة النظر التطبيقية هي السائدة في فكر ماركس. ولكن بعض الأنظمة التي كانت تدعى التسماءها لماركس وضعت الماركسية في أقوال جامدة، وصنعت منها «فلسفة رسمية للدولة، مما أدى إلى ظهور إشكالية.. فقد أصبحت الماركسية تعني في أذهان الفالسية، ما مارسته تلك الأنظمة. فهل نتخذ أننا نقترب من عهد سوف يشهد فيه فكر ماركس إزالة للعراقل التي يبدو أنها مازالت تثقل كاهله ؟

□ أرنوسبيور: في رأيي أنه إن كان ولابد أن نتحدث عن ماركس فيجب علينا أن نأمل أعماله بذهن خال تماما من الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة. ولرب بعد ذلك ما الذي فعله ماركس؟ إن خلاصة فكره جاءت في كتابه «رأس المال، وهو عمل في الحقيقة لا يخلو من فلسفة. بل إننا نستطيع أن نقول: إنه ينطوي على اكتشاف. ذلك الاكتشاف، يعد أحد أعظم الاكتشافات الهامضة للفلسفة الوضعية الخاصة بهذا القرن، وهي أن القانون لا يطبق أبدا حقيقيا.

لقد أرمي ماركس في كتابه هذا قواعد علم الاقتصاد السياسي. واكتشف قانونين. الأول هو قانون «القيمة، الذي

يحوي فكرة أساسية إن يخصص معين النتائج للفئة المترتبة عليها، وموادها أنه حينما يكون ثمة تبادل للسلع تنشأ نزعة للتعبير عن زمن العمل اللازم من الناحية الاجتماعية لإنتاج السلع، ودعى أوكدي على كلمة «نزعة». إذن فالتبادل يتم من خلال ثمن، غير أن وقت العمل لا يحدد أبدا بهذا الشكل. إذن فالأمر يتعلق بقانون يقوم على «الزعية»، فالقيمة «تنزع» إلى التعبير عن نفسها من خلال التبادل ويتم ذلك من خلال الثمن.

أما القانون الثاني الذي اكتشفه ماركس فهو الخاص بالانخفاض النزعي للقيمة للربح. ففي كل دورة لرأس المال، ينزع متوسط نسبة الربح إلى التدهور، على أن هناك أسبابا تحكم تلك النزعة، شرحها ماركس في كتابه «رأس المال» كما أبرز للظواهر التي تجسد ذلك القانون الذي يمكن تفسيره من خلال ظواهر تتعارض معه، ويعد هذا من قبيل النزعات. هناك مفهوم خاص يتعلق بنسبة الربح العالمة، يتعارض مع الانخفاض النزعي للقيمة لربح متوسط. لأن نسبة الربح العام هي نسبة للأجزاء الأكثر ربحا لرأس المال، وهي تنزع إلى الارتفاع وإلى التعارض وتلك النزعة. إذن فهناك نزعة مزدوجة أو نزعة متعارضة داخل تلك النزعة.

كل هذا يخص الاقتصاد السياسي، ولكنني أود أن أ طرح سوألا، سبق أن طرحته مع أرنوسبيور، وهو: ما الذي جعل القوانين نزعية؟ فمعد ظهور ماركس ولم تكف عن اكتشاف أن جميع القوانين العلمية ما هي في نهاية الأمر سوى قوانين نزعية. وهذا يطبق ليس فقط على القوانين الخاصة بالمجتمع، وإنما أيضا على قوانين الطبيعة. ولماذا نزعية؟ لأنه لا يوجد قوانين تطبق دون مبادرة من جانب الإنسان. أما النتائج فلم تكن أبدا تلك التي أتبع للقانون أن يتنبأ

بها، إذن، لا يمكن أبدا التنبؤ بالنتائج الحقيقية، لأن ذلك يعتمد تماما على قدر للمبادرة التي سوف يقوم بها الإنسان في هذه العملية.

وفي هذا الصدد، يمكننا أن نذكر جيدا أنه في ظل هذه الظروف يجب ألا نسعى للبحث عن «الحقيقة» لدى ماركس، وإنما علينا أن نحاول تأمل الأفكار التي يحويها عالما، والتفكير في الصراع الطبقي كما يمارس اليوم. وبالتالي، إن كان ثمة فلسفة ماركسية، فلا يمكن إنكار أن تلك الفلسفة إنما هي فلسفة خاصة بالمبادرة وتحير الإنسانية وبالحرر، أي أنها فلسفة الممكن.

نحن لا نستطيع التحدث عن هذه الفلسفة مثلما تحدثت عن الفلسفات الأخرى، فهي بالقياس لتاريخ الفلسفة ذاتها تعد فلسفة جديدة عليه، لأنها تدعو إلى دحض النظريات الخاصة بها، وهذا أمر في غاية الأهمية ويدعوني لقول شيء ما. إزاء موجة المحافظة التي سبقت وتبعت سقوط حائط برلين، انتشرت منذ بداية السبعينيات على يد من يطلق عليهم الفلاسفة الجدد، فكرة أن «ماركس مات». نحن نشهد اليوم في فرنسا ظهور تلك الفكرة أن الماركسية، كما يقول ديويدي في كتابه الأخير «أطيان ماركس»، تعمل فكرا ولم ولن يستطيع أن يكون مماسرا لذاته. فالطيف هو حامل للماضي وللمستقبل بصفة خاصة في آن واحد. ونحن نجد الفكرة ذاتها عند جيل دولوز (في كتاب صدر عام ١٩٩٤ تحت عنوان «عظمة ماركس») كما نجدها كذلك عند ميشيل فاديه في كتابه «ماركس، مفكر الممكن».

وما أنها فكرة تمسكا بها- جان بول جواروي وأنا. منذ ما يزيد على عشرين عاما، فإنها تمثل نقطة متحفنا.

ولسنا متواضعين في هذا الصدد. نحن لا نقطع أننا أول من كان على حق،

فأول من يكون على حق يكون في واقع الأمر مخطئاً، ولكننا نعتقد رغم ذلك أن حكماً ومنطقاً الذي ارتكز على شيء ما كان يأخذ طريقه على أرض الواقع، وأسّرت به الانقلابات العالمية، وخاصة مع فشل الاشتراكية التي كانت تأخذ بها بعض الدول، ويبدو أن هذا الحكم سيكون له اليوم مستقبل أكبر مما كان عليه بالأمس .

● ما هي - من وجهة نظركم - المكانة التي يمكن أن منحها اليوم لماركس في ظل صراعات التحول الاجتماعي كما تقع في أيامنا هذه؟ وكيف لنا أن نضع في حسابنا الصعوبة الناجمة عن المفاهيم التي أقسمت، بشدة، الماركسية؟ وفي ظل عالم يقال إنه دخل عهداً معقداً لم يسبق له مثيل، هل تساعدنا أعمال ماركس على بلوغ الحقيقة؟

□ جان بول جوارى: إن أحد التعقيدات التي أبرزها لنا ماركس هي أننا لا يمكن أن نفصل البنية الاجتماعية عن أشكال الفكر التي يعيش الإنسان من خلالها اندماجاته وتناقضاته في ظل تلك الأبنية الاجتماعية.

لقد وضع ماركس في إطار صورة كاريكاتورية، ويرجع هذا لأسباب تاريخية مرتبطة بالطريقة التي تمت بها بعض الدول مرحلة الرأسمالية، وشرعت في بناء نمط جديد من أنماط المجتمع. وما لبث النظام الذي أخذ من الدولة، بما فيها من بيروقراطية، شكلاً له، مع ارتباطه في بادئ الأمر بالثأرة التاريخية لتلك المجتمعات، أن أخذ شكلاً نظرياً من خلال الماركسية. ومع ستالين أصبحت هذه العملية الماركسية فلسفة رسمية للدولة، الأمر الذي يبعد كل البعد عن المطلق. فالتيار الماركسي وقد أصبح

نظاماً رسمياً لم يعد يلتمس إلى الماركسية بما أنه يستمد وجوده فقط من خلال تنمية المضامين التي يحملها العالم.

وقد أدى هذا بشكل خاص إلى سحق أحد مظاهر التعقيد التي أبرزها ماركس، ولأننا حينما نتحدث عن الأبنية الاجتماعية فإن ماركس يربطها بالقوى المنتجة، وبالعلاقات الإنتاجية للمجتمع، أي أننا هنا بصدد الحديث عن القاعدة المادية للمجتمع. هناك بالطبع أشكال قانونية وفلسفية ودينية وأيديولوجية وفنية وأخلاقية تعكس تلك القاعدة المادية، ولكننا حينما نتحدث عن القاعدة المادية للمجتمع، كما نتحدث على سبيل المثال عن القوى المنتجة، فيجب أن ندرك أن أول القوى المنتجة إنما تتمثل في الإنسان ذاته، وفي فكره. وعليها ألا ننسى كذلك أن الآلات، التي تعد بدورها أحد القوى المنتجة، هي أساساً من صنع الإنسان.

حينما يقول ماركس: إن الإنسان هو صانع التاريخ، إنما يريد أن يدل بهذا على أن التاريخ لا يتحدد من ناحية بالقوانين الاقتصادية ومن ناحية أخرى بالإنسان الذي يوجه هذا المجتمع، وإنما من خلال كل، يكون الفكر أحد أجزائه ولا تكون نتائجه غريبة أبداً عن الأسلوب الذي يفكر به الإنسان فيما يفعله.

أما القوانين، فما هي سوى قوانين زرعية. إن مجرد الإدراك الواعي لتلك القوانين في المجتمع، يعدل من أسلوب تطورها. وسوف أخذ مثلاً بسيطاً أوضح من خلاله ما أنا بصدد للحديث عنه: حينما ننتخب من خلال إحصائية وعن طريق إجراء استبيان بسيط، بالماعة التي سوف يستقل فيها الناس عرباتهم لكي يسيروا على أحد الطرق لمضنية إجازة نهاية الأسبوع، ثم نقوم بإذاعة تلك المعلومة، تكون هذه المعلومة مجرد

حقيقة إحصائية تجريبها الحاسبات الآلية بموضوعية تامة، ولكن ما إن يسي هؤلاء الأشخاص أن يخرجهم جميعاً في الساعة السادسة سيؤدي لحدوث ارتباك في المرور، فيغيرون، ميعاد خروجهم إلى الساعة الثامنة حتى لا يحدث ارتباك آخر في المرور.... إن مجرد إدراكنا لواقعنا من شأنه تغيير ما نحن عليه، وبالتالي تغيير المجتمع الذي نعيش فيه. إننا حين نتحدث على سبيل المثال عن القوانين الخاصة بالرأسمالية، التي لا يمكن أن تنمو إلا بتحريك رأس المال، من خلال زيادة فقر دول العالم الثالث، وكذلك بإقصاء المجتمعات المتقدمة وتكثيف الفقر بها أيضاً، فإننا نستطيع في البداية أن نقول إن تلك القوانين حتمية، بما أنها لا يمكن أن تنمو دون إحداث متناقضات، ولكن يكفي للبشر أن يدركوا تلك القوانين حتى يسعوا من خلال مقاومتهم لها ليجل الغلبة لأشياء تصدى لتلك القوانين ذاتها.

إننا حينما نضع «سيناريو للمستقبل» كما يطيب للأوساط المهنية أن نسميه، وحتى نتجنب أن نقول للناس «هذا ما عليكم أن تفعلوه من أجل مستقبلكم، فكأنما نملئ عليهم ما سوف يكون عليه مستقبلهم. وهذا يعد سلاحاً أيديولوجياً. وهذا يمكن أساس كل تعسف في المجتمعات. إن التعقيد ليس فقط أن يكون هناك تطور تكنولوجي أو أن تصبح العلاقات السدوية أكثر تعقيداً، إن التعقيد الحقيقي هو أن يكون الوعي جزءاً لا يتجزأ من حركة المجتمعات.

حينما اكتشف ماركس ما نسميه بالقوانين للزعرية، في الاقتصاد والتاريخ وغير ذلك، إنما اكتشف في الواقع أنها ليست بقوانين، فهي لا تعدو أن تكون مجرد زعزعات، وهي دون المبادرات الإنسانية قد توجه الإنسان لاتجاه ما، ولكن إذا ما تدخل الوعي في الأمر فسوف تصبح المستقبل الحقيقي. إن

لماركس رأياً حول التعقيد، له مضمون فلسفي كبير. فهو يرى أن المستقبل لن يكون له وجود بعيداً عن متناقضات الحاضر، بما في ذلك الفكر والصراعات الاجتماعية. ونحن لا نستطيع أن نبحث عن الفهم الاقتصادي أو الاجتماعي أو حتى الفلسفي للعالم دون إدراج علاقته بالنشاط الإنساني من أجل صنع هذا المستقبل.

كثيراً ما نقول: «إننا في مفترق الطرق، كما لو كنا على قارعة الطريق حيث نستطيع أن نتبين إذا كان علينا الانتهاء في هذا الاتجاه أو ذلك. ولكننا واقع الأمر في بستان، حيث لا يوجد طريق. هناك عدة اتجاهات ممكنة. فهناك طريق سارفيه أغلب العالم. وهو الطريق الخاص بفكر «الممكن، وما الممكن سوى طائقات كامنة، تتحول إحداها إلى واقع حينما يستحوذ عليها أشخاص، فيحولونها واقعاً.

ومن هنا، نستطيع أن نقول إن هناك اتجاهات ماركسية وأبحاثاً، حول تاريخ الفكر الماركسي وتفسيراً للخصوص التي تتناول هذا الفكر، ومحاربة لفكر رموز مختلف الاتجاهات الفلسفية الخاصة به. غير أن أساس الماركسية هو أننا لا يمكننا أن نلخص من خلال هذا الفكر الفلسفي، الصراعات التحولية الفعلية للعالم الذي نعيش فيه.

قال ديديرو في جملة لم يستطع استخلاص كل مضمونها الفلسفي: «فلنعمل بحصول الفلسفة إلى فلسفة شعبية، أو بعبارة أخرى يمكننا أن نقول: «فلنسرع بنظم فلسفتنا إلى الناس، وبهذا نكون في صف الفلسفة التقليدية وكذلك في جانب الفلسفة الساتلية. ولكن لنحاول فهم حديث ديديرو بشكل آخر، إنه يريد أن يقول: «فلنعمل بانغماس الشعوب تماماً في الفلسفة، ولكن ما هو وزن

الشعب بالتوازي للفلسفة، وإذا اعتبرنا هذا الشعب قوة محركة، فمتى يمتلك كل وسائل التفكير بصورة تتوافق ووضعه وممارساته؟ أما عن البحث النظري، فهو الجانب الذي يسبب إزعاجاً حينما نتحدث عن الماركسية. فنحن لا نستطيع أن نقف فقط عند نصوص ماركس أو عدد نصوص من يكتبون عن ماركس. ولهذا، لا نستطيع أن نكون ماركسيين. إن العالم كائن في كل مكان، ونحن بحاجة إلى عودة أبدية لما هو ملموس، وإنه لأمر جد مزعج أن ندعى أننا نأتى بمفاهيم لهذا العالم... فالعالم هو الذي يأتي من خلال المفاهيم، بل هو الذي يدفع بها.

إن الانتماء لماركس يعنى أننا لا نملك سوى محاولة الاستناد دائماً إلى مجرد معام واكتشافات، مع ملاحظة طريقة العالم في إحداث تناقضات جديدة، وكذلك أساليب في تطوير ذاته. وبالتالي علينا أن نضمن هذا العالم فكرياً بشرط أن يكون هو الآخر مدرجاً في فكرنا. وأعتقد أنه إذا كان ماركس قد أتى بشيء مبكر فهو أنه أقام علاقة جديدة رئيسية بين الجانب النظري والجانب العملي، بين الفلسفة والتاريخ، بين الفكر والنضال بل بين كل ما ينتمي للفكر من ناحية وما ينتمي لعالم الإنتاج من ناحية أخرى.

● هل نستطيع - في ظل هذه الظروف - أن نتحدث عن «الثقافة المتبادل بين كل تلك المقاييس» ؟

□ جان بول جوارى: نعم، ولكن هناك عدة طرق للنفاذ بالعالم ملءه بالمتناقضات. والنفاذ إليه يعنى معرفة متناقضاته، ولكي يتم هذا علينا أن نكون قائل كل شيء جزءاً لا يتجزأ منه، وأن نتطرق نحوه كما هو وكما يرى ذاته. علينا أن نحاول دائماً التفكير في توافق الأحداث الجارية، مع إرجاعها إلى العالم الذي نملأ جزءاً منه، بمعنى أن هذا

العمل هو عمل من يقوم بتوليد مفاهيم وليس من قبيل خلق المفاهيم. وفي الوقت نفسه لا يمكن أن نولد شيئاً دون أن نخلق مفاهيم. وهذا هو السبب في أن هذا المفهوم لا يقلل من دور الفيلسوف، وإنما يعطيه على العكس من ذلك مسؤولية أعظم بكثير. ورغم ذلك نجد أن الادعاءات التقليدية للفلاسفة تشهد انقلاباً.

□ أرنوسبير: في هذا الصدد أجدني مدفوعاً إلى توضيح الجانب الفلسفي وليس فقط الجانب التطبيقي للساتلية التي علينا أن نقاطعها، فبعيداً عن ممارساتها التي يصعب تبريرها، تعد الساتلية في حقيقة الأمر خطأ فادحاً في حق الماركسية. فالساتلية هي الجوهر المتجدد لكل المفاهيم الحتمية للماركسية. وإذا درسنا المحاضرات التي ألقاها ستالين في معهد سفيردلوف حول الليبرالية والسادية، يمكننا أن نلاحظ أن الجانب النظري للماركسية يكن في إشفاء جمود الطبيعة وموضوعيتها للتاريخ.

أعتقد أن هذا يلخص أساس منهج الساتلية. إن ما يفكر فيه الشعب ويعتقد أن فيه سعادته لا يهم. فسماعة الشعب قد وضع لها برنامجاً مسبقاً على أية حال. وسوف تنلى عليه شاء ذلك أم أبى. إن هذا هو ما يوضح أساس الساتلية. وفي ظل هذه الظروف كان علينا أن نمر بهذه التجربة كي نتحقق من أن إسعاد الشعب دون إرادته يضمنى إلى إسعاده ضد إرادته، أي أنه يؤدي إلى عكس السعادة.

والآن أيهما أكثر ماركسية؟ نظرية ستالين أم النظرية المستخلصة من التجارب التاريخية التي قمنا بها؟ في اعتقادى أن الأخيرة هي الأكثر انتماء للماركسية من نظرية ستالين. بالمثل لا يوجد في ذهن ماركس أسس يمكن أن نطبقها في الواقع كما هي. ولنفكر فيما

نسميه اليوم بشكل تبسيلي بالنظرية الماركسية أو المادية للجدلية. أعتقد أن جان بول جوارى قد عرض للمادية الماركسية التي تتناقض المادية الخاصة بالقوانين أو بالمراجع التي اكتشفوها لدى ماركس.

على أية حال هناك كثير من المتناقضات بهذا الشأن في كتابات ماركس وإنجلز. فطى سبيل المثال مسألة أولوية الاقتصاد على المجتمع بسفة عامة، والتي صارح من أجلها إنجلز في إحدى مراسلاته صراحا حادا، فقد أكد قائلا: «إن كل ما يمت للاقتصاد بصلة يكن بالضرورة حتميا، ولكن إذا تلاعب أحد بهذه الكلمات ليجعلها تعني أن الاقتصاد حتمي فن نعترف بذلك سواء أنا أو ماركس».

أعتقد أن هناك في هذا الشأن مشكلة تتعلق بالمؤمنين، فما الذي نعنيه بمقاطعة الستالينية؟ من الفاحية للشفوية، مقاطعة الستالينية تعني مقاطعة لجميع المفاهيم المسموية الخاصة بالماركسية، وبالتالي هذا يعني انتحالا جوهريا للهوية الماركسية. وفي ظل هذه الظروف، يكون من المصعبوبة مكان فصل الانفصاح عن الهوية والعكس بالعكس. فما الذي نعنيه هذا الكلام؟ إن هذا يعني أن الماركسيين الذين هم على قيد الحياة لا يمكن أن يعلنوا أنهم مالكون للماركسية.

أعتقد أنه من المفيد أن نتطرق من فكرة أساسية حتى وإن كانت مبهمة وغير واقعية، وهي أن الماركسية ليست سوى أحد أفكار التحرر الإنساني (وليس فكرة التحرر الإنساني بالتحديد). فهناك عدة أفكار خاصة بالتحرر الإنساني. وبالتالي فإن كان هناك ماركسية، والمفهوم الميق للكلمة، فلا يوجد سوى ماركسية ذات ملكية مشتركة، فطى سبيل المثال نجد أن

الفيلسوف جاك ديريدا لا يقول عن نفسه في كتابه «أطراف ماركس» إنه ماركسي. ولكني أعتقد أنه مالك مشترك للماركسية، سواء أدرك ذلك أم لم يدركه، وكيف له أن يعرف ذلك وقد نشأ في ظل المعتقدات الستالينية، مما جعله لهذا السبب نفسه يعتقد أنه مناهض لماركس.

أود كذلك أن أعلق على مسألة النظرية والتطبيق. بادئ ذي بدء أقول: إن الفلسفة ليست بالطبع غاية ما تتمثل فيه النظرية. بل إنني أعتقد أنه لا بد من التمييز بين الفلسفة والنظرية، معلما تميز بين القوانين الزعوية. «هناك علاقة ما علاقة تخلف كل الاختلاف عما تخيله الماركسيون». إنه نوع من «الاتحاد الحر» بين النظرية والتطبيق. أي أن هناك نوعا تقدما وأخرا، «المطفي» صعبا وهبوطا، بإحلال وجهة للنظر التطبيقية (وبالتالي المبادرة الإنسانية) في حيز للنظرية.

وإذا تناولنا الجانب الفلسفي، ففي اعتقادي أن الفلسفة الماركسية هي دعوى لمحاولة إيجاد توافق دائم. والفلسفة عدد ماركس لا تكمن فقط في الأشياء القائمة المتهتية بقدر ما هي دعوة دلالة، وتتخذ شكلا يمكن أن نبذله دائما من جديد. ومن هنا يمكننا إعادة التفكير في تاريخ الفلسفة. إن القول بأن سقراط ينتمي إلى هذا الفكر هو أمر طبعي تماما، فحينما للمتحدث الذي تتطور معه تختلف الوجود الفلسفية أو ما نسميه بتوليد الحقيقة.

إنها بالفعل دعوى لـ «ماوراء النظرية»، (أو بعارة أخرى لمرحلة النضفة)، وهو الأسلوب للوحيد الذي من شأنه منع الماركسية بقوة وانتظام من الوقوع في برائن الشك. أي أننا توغنا عند مستوى التفكير الذي يجعل من

الماركسية فكرا مرجعا، فلماذا نكون بذلك لألم طريق مسدود. نقل الأفكار مرجعة، فيما عدا فكر ماركس، فهو على العكس من ذلك فكر حي، في حركة دلالة.

والآن، إن كان لدينا يوما أفكار مؤكدة فهل هذا هو الحال الآن؟ إن المشكلة هي أننا كنا قد فهمنا بعض الشيء ما يعنيه «ماوراء النظرية» والتوافق، وإذا قلنا إنه لم يعد لدينا أمر مؤكد، فهذا يدل على أن لدينا أمرا مؤكدا بالفعل، هو أن لاشيء مؤكد. ولتخرج من هذا الشك ليس أساما سوى طريق واحد يقتضي بالضرورة فهم التجديد الذي تتمتع به الفلسفة الماركسية. هناك ضرورة تقتضي وجود الفلسفة الماركسية، التي بدونها ممكن لأي نظرية أن تقع حتما ذات يوم في برائن الشك الدائم الذي يدعي أنه لا يوجد شيء علمي، الأمر الذي يؤدي بنا في النهاية إلى شك ميتافيزيقي.

● هناك تساؤل بسيط، وإن كانت الإجابة عليه ليست بهذه البساطة، وهو خاص بالهوية الشيوعية. كلاهما فيلسوف وشيوعي. واليوم، وبعد الأحداث التي شهدتها الأعوام الأخيرة، نواتنا مدفعوعين لأن تطرح عليكم هذا التساؤل: لماذا؟

□ جان بول جوارى: إن هذا يعتمد على ما تعنيه كلمة هوية في تجبر «الهوية الشيوعية»، إن كانت الهوية هي مفهوم أننا شيوعيون، إذن فأنا أسأل الشيوعية التي أعيشها اليوم كما نترأى لي، فلماذا بهذا لم نعد شيوعيين، بمعنى أننا نطابق ما نحن عليه. لقد كانت الهوية في بعض الأعراف وليس لدى ماركس هي مسائل مع الذات، فكانت تنفي للجدل الذي تقدمه حركة العالم، مما يقتضي محض ما كنا عليه.

نحن لا نستطيع فصل الهوية الماركسية عن الفصح «السياسي»، فكل الساحات اليوم سواء أكانت الليابلية التي نعيش فيها أو الورشة الخاصة بالصنع الذي نعمل فيه أو قاعة الدرس التي نتواجد بها أو الجامعة التي ندرس بها، إلى آخر ذلك، تقتضي هوية أن يكون لها وجود دون أن نوجدنا بأنفسنا. إن فكرة أن تكون شيوعية هي فكرة يصعب مجرد تخيلها في ظل الليابلية المتنامية لجوهر الماركسية، والتي كانت على شط «إنني أمك الحقيقة، إن قلرك أمامها».

حينما كانت الفلسفة الرسمية للدولة التي وضعها الماركسية في إطارها المتيقظ تطالب من الناس الموافقة على نوعية من الماركسية كنا نطالب الناس في ذلك الوقت بعدم الانتماء للماركسية. فهل أفتح حقيقة الشيوعيون الفرنسيون في الخروج من هذا المحيط؟ إطلاقاً، فقد كان ينظر الشيوعية على أنها مشروع سياسي صالح للمستقبل، حتى إن للحزب الشيوعي الفرنسي قد ألقى فكرة اتخاذ فلسفة رسمية للدولة قبل بداية الحرب العالمية الثانية، فقد أوضحت هذا فيما كتبه ما بين عامي ١٩٤٥ و ١٩٤٦ والذي عاد ويوضع في صورة نظرية لتبدو وكأنها تصيد لهويته خلال السبعينيات.

نحن لم نعتقد حائط برلين ولا البروستروكا، ولكننا أطلقنا فكرة الفلسفة الرسمية محل شيء آخر، هو تكوين حزب شيوعي يقوم مع أحزاب أخرى بالإعداد لما سوف يكون عليه المجتمع في الغد، وذلك بفصل حركة شعبية ونضال اجتماعي. غير أننا نطالب الناس بإعطائنا سلطة مقابل تطبيق الوعود التي وعدناهم بها. أي أننا كنا نطلب من الشعب أن يعطي عما يملك لصالحنا. أما الأثر التاريخي الذي ترتب على هذا بالنسبة لنا، أي بالنيابة من قاطع الستالينية منذ وقت طويل، هو أننا وضعنا

في تقديرنا أن الجديد الذي يمكن أن يطرأ على هذا الشعب أن يكون جزءاً من هويتنا، بما أنه جديد، وبما أننا لم نضممه لاستراتيجيتنا. أدرجة أننا، نحن الشيوعيين الفرنسيين، قد عشنا أحقاباً «تطلي دروساً» كان عدم للتوافق بالنسبة لنا أحد الجذور الخاصة بمناهضة للشيوعية. وكانت هويتنا في هذه الظروف غير قابلة للتأثر بما هو جديد.

لقد كان علينا أن نهزم تلك الهوية، من خلال تخليها عن دكتاتورية البروليتاريا وما تقتضيه تاريخها، وعدم تحديد ملاحق المستقبل من خلال برامج حكومية توقع عليها الأحزاب. كذلك بالتخلي عن أن تكون استراتيجيتنا مجرد مشروع من أجل المستقبل. كما كان علينا أن نحت الناس أيضاً وبشكل خاص على الحركة، وعلى التفكير وعلى أن يطعنوا على طموحاتهم. كل هذا من خلال تبين أننا نحن أيضاً مواطنون وعاملون، ندفع داخل الحركة الشعبية بمسؤوليات ومقترحات. أما هدفنا الأساسي فتمثال في القول بأن المستقبل، وتخطي مرحلة الرأسمالية، إنما يعتمد على جموع الشعب، بما فهم الشيوعيون. مما يقتضي أن يصنع كل شيوعي لتطلعات العالم. ليس لتاريخ بالنسبة لشخص ماركسي أي معنى مالم يصنع ذلك الجديد الذي يتولد من لدخل العالم موضعاً للتنفيذ فكرياً وتطبيقياً. نحن لم نعد نفكر في هويتنا حالياً بمعزل عن الصور الدائم مع الآخرين. إن كل فرد، حتى وإن لم يكن عضواً في الحزب الشيوعي، يتعرض لاستغلال ما يطلع للخلاص منه، إنما هو جزء من هذه العملية الشيوعية.

لقد ذكر أرنوستييه منذ برهة أن الماركسية هي بالضرورة ملكية مشتركة. ولكن الشيوعية أيضاً هي في جوهرها ملكية مشتركة. والشيء المؤكد هو أن على البعض وضع أفكار وتطلعات

مشتركة من أجل عرضها واقرارها على آخرين، بما أن المشكلة هي أساساً مشكلة اجتماعية وليست فردية. إنها مسألة نظرية تطبيقية مشتركة ولم تكن قط مجرد مشكلة استراتيجية أو نظرية. إذن نحن نفكر في هذه الهوية بشكل أساسي في إطار حوار دائم من خلال حركة التغيير. أما بالنسبة للحزب الاشتراكي للفرنسي، فلم يعد لدينا برنامج حكومي، وإنما برنامج ذو أهداف تضامنية، نشأت من خلال حركة اجتماعية، علينا أن نعيد إليها للتوافق، تمهيداً لتجديدها للحركة الاجتماعية. بمعنى أننا لم نعد نقول «نحن الطليعة»، وإنما سيقول التاريخ كلمته في هذا الشأن.

هذا هو ما نسمى إلى تحقيقه حالياً، وليس بغريب بالطبع أن تكون أحد الأحزاب الشيوعية النادرة الباقية اليوم على الساحة. لقد حاول البعض أن يخلق بأهداف هوية عفى عليها الزمن متجاهلين بذلك التناقضات الناجمة عن ذلك الوضع وبالتالي اختفوا من الساحة. أما البعض فقد حاول إلغاء كلمة شيوعية من هويته، فأصبحوا شيئاً آخر وما زالوا مستمرين بشرط ألا يعضوا من الشيوعيين.

قد يرجع ذلك إلى أن الشيوعية لها من الناحية التاريخية جذور فرنسية، من خلال حصاد الفلاحين والثورة الفرنسية والبابوفية. لقد أصبح ماركس ماركسيا بوجه خاص من خلال المفاهيم البابوفية في باريس. فما الذي اكتشفه بابوف؟ رأى بابوف أن ثمة بعداً ناقصاً للثورة الفرنسية. وجاء بفكرة تعد بالنسبة إلينا أساس فكرة الشيوعية، فقد رأى أنه على الثوريين أن يصنعوا هويتهم بأنفسهم بما أنهم لجانب المظلم، وفي الوقت ذاته عليهم ألا ينفصلوا أبداً عن أي جذور شعبية. وفي ظل هذه الظروف وحدها يمكن للثورة أن تصبح ثورة للشعب، تعمل في طياتها ثواراً حقيقيين، وليس

مجرد حوار لديهم صلة بالشعب، أي
يمكنهم الانقلاب على الشعب فيما بعد.

هذا التقليد الفرنسي ليس بغريب أبدا
على فكرة أننا نحاول أن نفهم من أسلوب
وجودنا منذ ما يزيد على عشرين عاما.
ولكن تلك ليس دائما بالأمير الهين. بل
إنه أمر جد صعب. فقد نضع نظريات
دون أن ندفع في تطبيقها. نحن نسمى
للانطلاق من خلال ما يفكر فيه الناس.
ولكننا لا نخطط أنفسنا على ما يدور في
تفكيرهم أساسا. فعلى سبيل المثال إن
كانت العصرية تجد قبولا لدى تسخين
في الساحة من مجموع الشعب، فإن
الشيوعي لن يأخذ هذه الفكرة كما هي
وإنما سوف يسعى إلى إضمار الرغبة
الثورية انطلاقا من الواقع الاجتماعي
ذاته، فالتعامل الذي يستلزم أسوأ استقلال
قد لا يمنعه ذلك من الانتماء إلى أقصى
اليمن وهذا لا يعني أن نكون أيضا
مؤمنين لأقصى اليمين. وإنما هذا يعني
أننا أمام عامل مستقل يحمل فكرة يدعم
هذا الاستقلال.

إن علينا أن نستمع لكل الأفكار. وأن
نحاول أن نصل إلى جوهرها، وأن نخلق
ممارسات أو تطبيقات ذات طابع تعاملي
يكون من شأنها تعديل تلك الجنود أو
الأفكار. إن الهوية الشيوعية هي بالأسبة
لنا حرار دائم وقائم مع كل من ينتج أو
يبتكر. أي مع كل من يحمل المستقبل.
وعلى هويتنا أن تحتفظ في هذا التبادل،
بل إن عليها التوحد وهذا التبادل.

نحن لا نستطيع القول إننا فلاسفة
بالإضافة لكوننا شيوعيين، أو إننا فلاسفة
على الرغم من أننا شيوعيون، أو إننا
شيوعيون وفلاسفة، ولا حتى أن نقول إننا
شيوعيون على الرغم من أننا فلاسفة.
ففي الحقيقة إن ذلك وجهان لنشاط فكري
وتطبيقي واحد. علينا أن نأخذ في
اعتبارنا أن كل شيوعي لا يملك

بالضرورة الأدوات أو الوقت اللازمين
لوضع ما يحمله في توافق فلسفي.

ولذا تحدثنا عن المضمون، فيمكننا
القول إننا نستطيع أن تكون فلاسفة دون
أن نكون شيوعيين، والعكس أيضا
صحيح. ولكن حينما نحاول أن تكون
فلاسفة وشيوعيين فإننا تصبح بالتالي
شيئا واحدا. وهذا أمر يتطلب كثيرا، فهو
يقتضي أن يكون لدينا توافق فكري، وأن
يكون هذا للتوافق محل تعديل وتغيير
دائم. وهذا ما يجعل كثيرا من الفلاسفة
يستحيرون، أرنوسيهز وأنا، أننا لسنا
بفلاسفة، وهو ما يجعل الشيوعيين
يفترون إلينا على أننا شيوعيون غريبو
الأنوار. أقرب إلى المفكرين. إن هذا
يقتضي بصورة ثابتة إزاء الحقائق
والمعتقدات.

□ أرنوسيهز: هناك جملة قالها جان
بول جوارى مثل ركيزة مهمة من ركائز
البرنامج الثامن عشر للحزب الاشتراكي
الفرنسي (الذي أقسم في يناير عام
١٩٩٤). وهي أن هناك تناقضا بالفضل
لدى ماركس. فحينما يقول إن الأفكار
السائدة هي أفكار الطبقة المحكومة
للقصادين، فإنه بذلك يمس أحد المبادئ
الدائمة من الواقع، ولكن علينا أن نعيد
التفكير فيها. لأنه يقول في الوقت ذاته إن
البروليتاريا هي الطبقة التي بتحريها
إنما تحرر الإنسانية جمعاء. أي أنها
ضرورية ذات طابع دولي. أعتقد أن شة
تناقضا كامنا في تلك الأفكار، إن علينا ألا
نصرف في للتجرد من الأسلحة
الأيدولوجية فذلك سيكون بمثابة كارثة.
فما زالت الأفكار السائدة هي أفكار الطبقة
السائدة. ولكننا لا يمكننا في الوقت نفسه
تطبيق استراتيجية تحطنا بنمو ورتة
منطق طبقة ضد طبقة بسبب الضرورة
الدولية التي جعلتنا كماركسيين جزما لا
يتجزأ من فكرة التحرير الإنساني.
وبالتالي علينا إثارة معركة الأفكار مع
اتباع سلوك لا نستطيع أن نتفكره من

أحد، يعبر عن إرادة القيام بهذا الاحتياج
الدولي للعالمين والشعب.

تلك هي أحد أهم النقاط التي تناوئنا
في المؤتمر الثامن والعشرين للحزب.
نحن نريد للمعوقات التي تعمدل في
التنوع والتعديدية أن تتحول إلى منابع
للإثراء. سوف يأخذ هذا بالتأكيد بعض
الوقت علينا أن نقولها منذ البداية. ولكننا
لا نرود في الوقت ذاته للمعوقات التي
سوف تتحول إلى عوامل إزاء أن تنتهي
بنا إلى نزع السلاح الأيدولوجي. إنني
أحاول مع جان بول جوارى أن نعي تمام
الوعي للفترة التاريخية التي نشهدا.
ونحن لا نعتقد أننا بلنا حد الموضوعية
الدولية، فمن هذه الناحية نحن نعلم تمام
العلم أننا مازالنا على الطريق.

● لقد تناوئنا في مؤلفاتنا فكرة
ماركس، أن الشيوعية ليست
بوضع يجب أن يستتب، ولا بل
أعلى على الواقع أن يبلنقه،
وإنما هي الحركة الحقيقية التي
تخلق النظام القائم. وبما أن
هناك أعدادا كبيرة من غير
الأعضاء في الأحزاب الشيوعية
تشارك في هذه الحركة التي
تستهدف إلغاء النظام القائم،
فهل من بين هؤلاء من يمكن
اعتبارهم شيوعيين تماما على
الرغم من رفضهم الانضمام
للأحزاب الشيوعية كما هي
عليه والتي، على الرغم من
كونها اسما أحزابا شيوعية إلا
أنها لا تسهم إطلاقا في إلغاء
النظام القائم؟ أو باختصار، هل
يمكن لأحد أن يكون شيوعيا
دون أن يكون عضوا في حزب
يقول عن نفسه ذلك؟

□ جان بول جوارى: لماركس
جملة بلوغه تجيب عن هذا السؤال
بصورة مباشرة. قال إن للتاريخ خيال
أخصب من خياله، أي أننا قد نضع

خططا ونعد لأشياء وبعد ذلك يأتي التاريخ فيقول كلمته. إن مسألة التسمية الشيوعية هي مسألة مطروحة بطرق مختلفة في عديد من الدول. بل إنه في وقت ما، كان من الممكن أن تسجد من الحزب الشيوعي السوفييتي لمجرد أنك شيوعي... وبصورة مباشرة أقول: إن تكون شيوعيا أو أن نعلن أنك شيوعي يعني أن تشارك عن رعي في النظرية والممارسة لعملية التحرير الإنساني التي نتحدث عنها منذ بداية لقائنا. ففي بلد مثل فرنسا، حيث يوجد حزب اشتراكي يقوم بهذه المساعي، وأخذ هذا التعبير معنى محددا. بما أن القول بأنك شيوعي يعنى أنك عضو في الحزب الشيوعي الفرنسي، حتى وإن كان بعض الذين تركوا الحزب الشيوعي الفرنسي مازالوا يقولون إنهم شيوعيون. بل إن هناك من بقى في الحزب على الرغم من أنه لم يعد شيوعيا بل أصبح من أشد المناهضين للشيوعية. بل إن هناك في كل جريدة اليوم شخصا مناهضا للشيوعية، مارس الحياة والأسلوب الشيوعي القديم، وربما كان في ذلك الوقت على وجه الخصوص ستالينا.

حيثما تكون شيوعيا تصبح المشكلة الحقيقية هي تلك التي طرحها ماركس بل وبايرون من قبله، وهي: هل يمكننا أن نتجاوز بصورة كاملة مع العملية الثورية دون أن نشرك آخرين في فكرنا وممارساتنا؟ بمعنى آخر، هل يمكن لهذه العملية ألا تكون عملية لاجتماعية بل شيء آخر؟ وهل الفكر الشيوعي إلى يصبح شيئا آخر غير عملية تبادل دائم وملعة وبالتالي منظمة بشكل أو بآخر؟

إن المشكلة تكمن في معرفة إن كنا بحاجة إلى حزب شيوعي أم لا، أسمعهم هكذا أم لا؟ إن لبيت التسمية هي التي يعيد بها حتى وإن كانت تخلق مشكلة. وفي هذه الحالة، أيمكننا تخيل عملية التحرير الإنساني دون أن يتجمع عاملون وموظفون ومفكرون رجال ونساء بصورة طوعية، يسعون معا للتفكير في حركة المالم، وفي الممارسات التي يجب أن تنجم عن تلك الحركة وفي العلاقات مع الآخرين، من أجل تنمية الصراعات والمصال والأبحاث والمناقشات في المجتمع؟

لما بالنسبة للسؤال الذي طرحته، فأعتقد أنني أمول إلى اللقل بأننا نستطيع، تبعا للبلد الذي نحيا فيه والظروف المحيطة بنا، أن نكون شيوعيين دون أن نكون أعضاء في حزب شيوعي. ولكن المشكلة تكمن في معرفة إن كنا نستطيع أن نكون شيوعيين دون أن يكون ثمة تجمع اختياري لأفراد، يحتاجون كي يدعوا ومنهم كثيرون، إلى أن تكون لهم بنية تربط بصورة ملموسة الفكر الفردي بالفكر الجماعي، للتأملات النظرية بالممارسة الجماعية، و الهوية الشيوعية، بالتبادلات بين جميع من يشاركون في هذه العملية؟ ولطى أجيوب عن التساؤل الأخير بالنفي، فمن الصعب تصور هذه العملية التي تهدف إلى التحرير الإنساني دون أن نجتمع ونوجد الأفكار والممارسات الكفيلة بتحقيق هذا التحول الاجتماعي. ولكن لا يمكننا تبعا للبلد أن نقرر أي نوع من التنظيمات قادر على القيام بهذه المهمة. علينا ألا نأخذ هذه المسألة بصورة توافيقية. فكثيرا ما

نتناقش على سبيل المثال مع ووجيه جاردوي الذي لم يعد عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي على الرغم من أنه مازال يعتبر نفسه شيوعيا. وصحيح أن جاردوي مازال شيوعيا لأنه يشارك بالفعل في هذه العملية التي تهدف إلى إلغاء الوضع القائم. ولكن في فرنسا لا يوجد أمل في تخطي الرأسمالية دون وجود حزب شيوعي، ليس على صورته التي كان عليها في وقت ما ولكن كما يريد أن يكون من خلال تحوله المستمر.

وأكرر مرة أخرى، إنه بدون تكوين رابطة ناعمة من أفراد يجمعهم من خلالها أفكارهم وتطبيقاتهم الخاصة بهم وبآخريين، لا يمكن أن نأمل في تغيير النظام القائم. أن تكون شيوعيا، قد يبدو هذا ادعاء كبيرا، ولكنه يتطلب تواضعا شديدا، لأنني وحدي لا أستطيع أن أجعل العملية الشيوعية تتقدم. هذا على الصعيد الدولي، وكل بلد له خصوصيته، فالأمر في فرنسا يختلف عنه في إنكلترا الكبير في كندا، لأن التاريخ مختلف والأبوية مختلفة.

□ أرنو سبهر: في النهاية أود أن أؤكد باختصار على أن الوضع الحالي يدفع بكل واحد منا إلى طرح تساؤل، فيبعد فشل النظام الاشتراكي بالنسبة للدول، وبعد أن تكشف عدم قدرة النظام للرأسمالي على مواجهة أي من التحديات القائمة، نفتح، أمامنا مجالا كبيرا مما جعلنا نتعامل جميعا عن الرهان الخاص بزماننا وأي نوع من التنظيمات وازماننا الآن لمواجهة هذا الرهان؟ ■

محمود أمين العالم: لو كان حسن البنا موجوداً .. لدار بيننا حوار عميق

حوار: محمود محمد عبد العليم

ق محمود العالم التقى بالشيخ حسن البنا منذ ما يزيد عن خمسين عاماً، ترى لو أنك التقيت به الآن، ماذا تقول له؟ وما سبببك؟

□ اعتقد أنني لو التقيت به هذه الأيام لكانت هناك إمكانية للحوار معه أفضل وأعمق من أي حوار يجري الآن مع بعض دعاة الحركة الإسلامية السياسية المعاصرة! أذكر أنني التقيت به من قبل عندما كنت طالباً في المرحلة الثانوية أثناء بحثي للأزهر للحجج عن انتماء فكرى. ولقد خرجت من لقائى وحوارى معه بغير اقتناع، ولكن مع كل الاحترام لشخصه الرفيع، ولحرصه الصبور على الحوار العقلانى. وقد تصاعف لاختلافى الفكرى معه عام ١٩٤٦ عندما كنت قد تخرجت في كلية الآداب، ولكنى كنت أعمل موظفاً بها وأشترك في مظاهرات ذلك العام ضد سياسة إسماعيل صدقى باشا يومحوارته توقيع اتفاقية سنقى - بين مع الإنجليز، تصاعف لاختلافى وأنا أستمع في الحرم الجامعى ذلك العام إلى خطاب حار لمسلمى مؤمن ممثل الإخوان المسلمين آنذاك في الجامعة، يدافع عن صدقى باشا وعن سياسته مستخدماً آية من القرآن الكريم (وانذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً) ومزايا أكثر ما لفتنى من عسيران عسيهم أثناء هذه الفترة، وكان يمكن أن أصاب بخناجرهم كذلك الذى كانوا يشهرونها في وجه مخالفهم.

على أنى لو التقيت بالشيخ حسن البنا سيكون اللقاء مختلفاً عن لقائى الأول به. فلم أعد أبحث عن انتماء فكرى. وإنما أجدد اليوم هذا الانتماء للفكرى وأجهد لتطويره بروح نقدية ورؤية عقلانية لمستجدات خبراتنا القومية ومستجدات عصرنا ومجرازاته العلمية خاصة. ولكن

سأصارحه بأننى أصبحت أكثر اختلافاً عن نى قبل مع الحركة الإسلامية السياسية، في ضوء ما عايناه بعض فصيلاتها اليوم من عمليات تكفير وقتل لرجال أمن، ولمفكرين مستشرقين ومسلمين أجانب.

وسوف أسأله عن رأيه فيما يحدث. ولا أدرى هل سيجيبنى بما سبق أن قاله ذات مرة - تعليقاً على بعض أحداث مشابهة: «يسوا إخوانا وليسوا مسلمين»؟

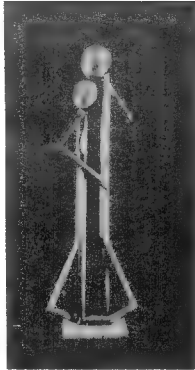
على أن القضية لن تقف عند حدود الإلفاة والتبرير، وإنما سيكون الهم هو الحوار الفكرى الذى يدور بيننا. لقد كان للشيخ حسن البنا رجل دعوة، ولكنه كان رجلاً سياسياً من الطراز الأول مهما كان اختلافى معه، إذ كان يحاول تكوير مبادئه وأهدافه مع ملاسات الواقع بشكل متدرج. ولهذا اعتقد أن حوارى معه سيكون أكثر عقلانية وموضوعية من كثير من قادة الحركات الراحلة، أقول حوارى معه. أما ما يمكن أن يكون مخفياً من وسائل أخرى داخل عيادته الفكرية والتنظيمية والفكرية لمسألة أخرى! على أنى لن أتردد في أن أقول له: إننى أقدر فوق هذه الطاقة والكفاءة على تمسك الناس وتنظيمهم وقيادتهم. راست أناقش الدنيا حول مدى ما نتطلع إليه حركة الإخوان المسلمين حقاً من إصلاح للحياة وعماراة للعالم، ولكنى أرى أن حركتهم لم تنجح في تطوير وتعميق الفكر الإسلامى تطويراً وتعميقاً عقلياً، بل تخلفت مفاهيمها وتصورتها عما بلغته من جسارة عديد من فقهاءنا وعلمائنا القدامى. بل تصل تفسيرهم للفكر الإسلامى إلى قرعة سياسية متخلفة معرقة للوعى الاجتماعى المستنير بحقائق الواقع، مما أسهم ويسهم في مضاعفة أوضاع التخلف والتبعية والفقرية عن القضايا الجوهرية للجماهير وعن روح العصر. بل أخشى أن أقول إن تطلمهم إلى

السلطة السياسية، إلى إقامة للخلافة الإسلامية ودمج الدين في الدولة هو الذي أبعدهم عن الاجتهاد الفكري وجعل منهم حركة أصولية نصية يرتبط اسمها ومسلكتها بالجمود والإرهاب والتعصب. في عصر لا حياة ولا تقدم فيه بغير الاجتهاد والاستشارة العقلية والإبداع الفكري والعلمي، والتصدى لكل المعوقات التي تحسول دون الازدهار الروحي والمادي والثقافي والحضاري عامة للإنسان والجموع.

هذا ما سوف أقوله بشكل تفصيلي للشيخ حسن البنا، وأعتقد أنه سيصحت بجدي، وستحاور موضوعية، وتختلف في أمور وقد تتفق في أمور ولكن سوف أكون واثقاً من أنني بعد حوار مع ساعدي إلى بيتي بعد ذلك أمناً ذلك أني أعتقد أنه أدنى من أن يتفق مع المسلك الإرهابي الراهن لبعض فصائل حركة الإسلام السواسي!

■ نمل البعض لا يعرف أن سيد قطب كان أحد الداعين إلى الطمأنينة والأخذ بأسباب الحضارة، وكان من أشهر الداعين المتشددين على ندوات العقاد. ثم انعطافة خطيرة حدثت في حياته الفكرية أدت به إلى أن يكون أشهر الداعين إلى الحكم الإلهي، ثم أدت به في غياهب السجون ثم... معلقاً على أعواد المشائق (!) ترى لو التقيت به الآن. ماذا يمكن أن يدور بينكما؟

□ لقد التقيت بسيد قطب، كذلك من قبل لقاءً عابراً في الأربعينيات، ولكنه لم يكن قد وصل إلى ما وصل إليه من فكر راديكالي وخاصة في كتابه «معالم في الطريق». وكنت أتابعه من قبل ناقداً جاداً، وشاعراً بجمع بين الرفاهة والسقم. وأذكر مقالة قديمة له عن كتاب مستقبل



الثقافة في مصر، للدكتور طه حسين، رغم اختلافه معه إلا أنه لم يكن اختلاف الاستبعاد والتكفير، كما أذكر بتقدير كتبه الأولى حول الإسلام والمثالية الاجتماعية.

على أني التقيت به مرة أخرى في الثمانينيات في شخص أخيه السيدة حميدة قطب. أطلعها الآن للدكتورة حميدة قطب فيما أتمنى لها، فقد كانت تحضر دروس في جامعة باريس وكنت ومازلت أكن لها تقديراً عميقاً رغم اختلافي الفكري معها. بل كنت أحاول دائماً حملتها مما كانت تقعرض له أحياناً من صديق أئق وعدواني بعض الطلبة وبعض الأساتذة، وفي بعض الأبحاث التي كانت تقدمها لي كنت أصلبها عن استعناق أعلى الدرجات، وكنت أقول لها أمام بقية الطلبة، أخطف منك اختلافاً كاملاً ولكني أحترم غزارة علمك واجتهادك الفكري.

وفي تقديري أن الفكر النقدي والعقلاني العربي عامة قد خسر سيد قطب باتجاهه الإسلامي الراديكالي في بداية الخمسينيات عندما أصبح عضواً رسمياً في حركة الإخوان المسلمين. وفي ظني أن راديكاليته الفكرية عامة، وتعرضه للسجون وتأثره بالموردية هو وراء اتجاهه الفكري المتعصب، إنه عقل بالغ الذكاء واللمعان في كتاباته الإسلامية وخاصة في تفسيره للقرآن وفي تطويره الفكري العام للإسلام، مهما اختلفنا معه من الناحية المنهجية أو الدلالية. ولو أني التقيت به هذه الأيام لقلت له: أتمنى لو أنك واصلت بحثك في الإسلام في إطار الاجتهاد الفكري الخالص، كما في تفسيرك للقرآن، ولم تتحول إلى السعي لفرض اجتهاداتك الفكرية الدينية بالعمل السياسي، وبخاصة بتجديك ودعوتك لنظرية «الحاكمية لله»، أي إضفاء القداسة الدينية على السلطة السياسية، بما يعنى تجميد

التشريع ، ووقف كل محاولات التجديد والاختلاف والتحدد والإبداع وفقاً للرؤية الدينية الخاصة للقائمين على هذه السلطة.

لقد خرج من تحت عباءتك الفكرية أشد حركات الإسلام السياسي جموداً وتزمتاً وتعميلاً وإيهاماً واغتراباً عن حقائق الواقع والصبر ، وبخاصة أنك في كتابك «معالم في الطريق» رفعت أية محاولة لتقديم برنامج عملي للتغيير والتجديد والإصلاح ، مكتفياً بالدعوة المباشرة لتشكيل الجماعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية أي الحاكمية الإلهية، التي لن تكون في نهاية الأمر إلا حاكمية لبشر لهم تفسيرهم وتأويلهم الديني الخاص. ما كان أفكر في ضوء كتاباتك الأولى ذات النكهة الاجتماعية المتقدمة أن يكون فكرك نولة لما يمكن أن نسميه «لاهوت للتحرير» أو بعبارة للتقدم والديمقراطية.

وما يدهشني أحياناً أنك رغم رفعتك الحضارة العربية رفصاً مطلقاً فلا تدعو لأخذ منها إلا إنجازاتها التكنولوجية فحسب، فإنك تأثرت في بعض كتاباتك بكتاب ومفكرين غربيين ... كم أتمنى أن أستمع منك أو ممن يصبرون على نهجك ما يكون مصدر وادافعاً للتجديد الحق في الفكر الإسلامي لا في تجميده .

■ المرأة الآن في المصنع والمنزل والمدرسة والجامعة ، ربما لم يتصور أحد ، حتى قاسم أمين ، نفسه أن تحدث هذه النقلة للمرأة المصرية . ربما كانت نقلة برائية لم تتغلغل أعماق المرأة . ماذا لو قابلته الآن ؟

□ يظلمونك أيها الفكر الطليعي العزيز عندما يقصرون جسرارك الفكرية على دعوتك إلى تحرير المرأة . مع أن دعوتك إلى تحرير المرأة لم تكن إلا جزءاً يتكامل مع جذر أعمق في فكره هو

الدعوة إلى العقلانية والاستنارة الفكرية الذاتية والسياسية والجمعية عامة.

أتعرف أيها الفكر الطليعي الشجاع أن دعوتك قد تصقت بالفشل، ولكن للأسف على نحو مظهرى برأى أحقاً ، لقد تدمرت المرأة من القناب وخرجت إلى الحياة وأصبحت طالبة علم، وأستاذة وباحثة وعالمة ذرة، وموظفة ومربية وعاملة ووزيرة . ولكني أخشى أن أقول إن هذه الحرية كانت من متطلبات السوق الرأسمالية الاقتصادية. أكثر مما هي حرية حقيقية لإنسانية الإنسان، لشخصه الإنساني المتمثل في المرأة . فلا تزال القيود التشريعية والاجتماعية والعرفية والتقاليد السائدة تحد من حرية المرأة وتعاملها كحريم للرجل السيد، ووسيلة لخدمته ومصدر لملته فحسب، وليست كالنساء فرداً، شخصاً، إنساناً يتساوى حقوقاً وواجبات ومضاع وعولطف مع الرجل. على أن القضية كما تعلم ليست قضية المرأة وحدها، بل هي قضية مجتمعاتنا العربية المتخلفة كلها. قضية تخلف هذه المجتمعات عامة بن فيها من رجال ونساء، وأوضاع وعلاقات وقيم ...

هناك تحديث تحقق في مجتمعاتنا العربية ولكنه تحديث مظهرى برأى لم يتحقق جذور الأبدية الاجتماعية التي لا يزال يسود فيها كل ما يتناقض مع هذا التحديث البرائى! ولهذا لا تزال دعوة تحرير المرأة مرتبطة . رغم ما لها من خصوصية . بالدعوة إلى تحرير المجتمع وتقديمه عامة . ولكن للأسف هناك من يحاول اليوم إجهاض حتى هذا المكسب التحديثي البرائى السطحي، هناك من يحاول إعادة المرأة إلى البيت، إلى ما وراء الحجاب والقناب، إلى ما وراء جدران الخنوع والتجعية . إنها ليست دعوة موجهة ضد المرأة وحدها بل ضد المجتمع كله ، ضد مستقبله ، ضد استنارته وتقدمه . وهكذا أيها الفكر

لجور، لا يزال صوتك حياً مدوياً يتجسد في جيش عريض وينزاد من دهاء التفويض والتحرير والتقدم نساءً ورجالاً .

■ ماذا لو قابلت الناقد الكبير الراحل محمد مندور ؟

ماذا تقول له الآن ؟
□ أقول: أيها الأستاذ العزيز مندور. أتصور أنك جئتنا تحمل تحت إبطك العقالات القديمة نفسها التي كنتها في سنوات الأربعينيات، تلك أدركت أن هذه العقالات هي بالذات ما نحتاج إليه اليوم من عام ١٩٩٤ (الحوار مع محمود العالم كان في أكتوبر ١٩٩٤) أتصور؟

إن كثيرين يتحدثون عليك كعالم لغوي وناقد كبير وهذا صحيح بغير شك . ولكني أظنك قبل كل هذا «ناقد» مفكر اجتماعي ومفكر ملتزم بهموم أمك، أذكر أنك عدت إلى القاهرة من مملكته في باريس عام ١٩٣٩ ، واشتغلت في الجامعة كمجرب أستاذ للترجمة للأسف، وإن تكن قد بذلت بعد ذلك تدريس الأدب العربي في كلية الآداب عام ١٩٤٣ بعد حصولك على الدكتوراه ببحثه عن «النقد النهجي عند العرب» . على أنك لم تثبت عام ١٩٤٤ أن تركت هذا كله واستقلت من عملك في الجامعة للتخبط في العمل السياسي في جماعة الطلبة الرافدة .

أكد أتصور أيها العزيز مندور أن تلك المرحلة القديمة تكاد تشبه في جوهرها المرحلة الآتية التي نعيشها وتعاينها مجتمعاتنا من اختلاف الأوضاع الفعلية والعربية والعالمية. آنذاك كانت القضية الوطنية محتمدة وبخاصة عقب نهاية الحرب العالمية الثانية ١٩٤٥ ، وكانت حركة وطنية تحريرية ذات عمق اجتماعي، وكانت هناك السيطرة البريطانية المتواطئة مع الملكية وأحزاب الأقليات السياسية . وكان هناك اللراء الفاضل والفقر البشع . وكانت السيطرة

لكبار الرأسماليين وكبار ملاك الأراضي، ولم تكن الملكية إلا رمزاً دستورياً زائفاً لهذا كله.

وكان المجتمع المصري يظن بالثورة. لقد توقفت أيها الفكر الملتزم عن كتاباتك ومعاركك الأدبية والثقافية التي كانت قد فتحت أفاقاً جديدة في الثقافة العربية آنذاك. وبدلت كتاباتك السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وشرعت فلكك لتحليل ظواهر التخلف والفساد والتخلف.

وهكذا اصطدمت مع الأوساخ الرسمية المتسلطة. وكان ذهابك إلى الحبس الاحتياطي آنذاك أكثر من عشرين مرة بسبب وقوفك ضد الاستعمار الاقتصادي، وليس مجرد الاستعمار السياسي والعسكري، و دفاعك عن الاشتراكية ووقوفك برجه خاص ضد المفاوضات مع الإنجليز لتوقيع اتفاقية صدقي - بيغن. لقد رحمت تكلف محاولة إسماعيل صدقي باشا لتجريد السيطرة الإنجليزية في مختلف الشركات والمرافق والأجهزة الوطنية. ولهذا كنت في طليعة من اعتقلهم صدقي باشا في حملته الشهيرة التي شنها على الحركة الوطنية المصرية في ١٠ يوليوز ١٩٤٦. مازلت أنكر أن صدقي باشا أرسل لك وزير ماليته ليؤشرك لكف عن معارضة المعاهدة على أن يكون الثمن تعيينك سفيراً في سويسرا. وترفض يا مختور فتمتلك في اليوم الثاني. وينجح الشعب في إسقاط معاهدة صدقي - بيغن، وتخرج أنت وزملاؤك من المعتقل لتواصل نضالك وتقوم ثورة ١٩٥٢ ونسعد بقيامها وتخطر في الدفاع عن أهدافها الوطنية والاقتصادية. ثم تعكف على دراساتك النقدية والأدبية عامة. ألا ترى أيها الفكر الملتزم أننا في هذه الأيام نعانى ذلك من الاستعمار الاقتصادي الذي نفاقم نفوذه وسلطانه عما قبل؟

ونعاني من التبعية وتفلقم الاستغلال فضلاً عن للمزق القومي وتآكل قضايانا الوطنية والتقدمية؟ وعلى المستوى العالمي قد تفكك النموذج الاشتراكي السوفييتي الذي ما أكثر ما كُتبت قطعاً عنه. كما استشرت الهيمنة الأمريكية على بلادنا وعلى عالم اليوم عامة.

على أن الحركة لم تتوقف ولن تتوقف. ألم أقل لك إن مقالاتك القديمة بما تتميز به من عقلانية وعلمانية وتطور لا تزال حية فاعلة في حياتنا الراهنة، لا في مجال الأدب والتفكير فقط، في مواجهة الكتابات الغترابية والديميغية، بل في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والثقافية؟!

مرحباً بك أيها المثقف الملتزم بهموم أمتنا، طاعة فكرية ملهية لا تقوت.

■ الدعوة إلى التطوير والعقلانية يرتفع صوتها الآن، ماذا تقول لابن رشد رائد العقلانية في تاريخنا الفلسفي والفكري؟

□ أقول: كأنك أنت أيضاً تعيش بيننا هذه الأيام يا أيها الوليد. دعوات التطوير والعقلانية ملاً صفحتنا وكتاباتها ولكن الفكر السلفي المتزمت المتعصب للجامد لا يزال يعيش في العقول والقلوب وأقوية القوانين والتشريعات، وملاحات المؤسسات الإعلامية والتعليمية والجامعية والاجتماعية عامة.

لقد كنت تريد يا أيها الوليد أن تجعل من العقل سلطة في مجتمع دولة الموحدين في مواجهة سيطرة علماء الدين المتزمتين من بقايا دولة المرابطين. ولكنهم نجحوا في النهاية في حرق كبتك وإخفاص صوتك الفلسفي الذي كنت تدعو به إلى أعمال العقل في تأكيد للعقيدة. وفي عمارة الدنيا وتحقيق العدالة فيها.

اليوم يا أيها الوليد قوى التخلف والجمود والتزمت لا تزال تواصل منهجها القديم من قمع فكري وتكفير وقتل لاختلافها، بل تسعى للسيطرة على السلطة المدنية، وفرض تفسيراتها الدينية للصيغة على الدولة والمجتمع على السواء.

لقد نجحت فلسفتك العقلانية يا أيها الوليد في تغذية الاستنارة العقلية في أوروبا، وفي التحويل بمصر للتطوير والعلم بها، على حين أنها أفضلت في العالم العربي، لأن دعوتك العقلانية سرعان ما طمسها الانهيار السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي أصاب عالماً العربي.

اليوم يا أيها الوليد ما أخرجنا إلى استهلاك فكرك العقلاني وتجيده وتطويره بما يتلاءم واحتياجات مجتمعاتنا العربية ومجيزات عصرنا الزاهر. ليست دعوة إلى إحيائك فكراً يا أيها الوليد، فحن في زمن جديد، وإنما إلى تنمية عقلانية جديدة أصغرنا نستلهمك في تحقيقها.

على أن الأمر يا أيها الوليد، كما علمتنا التجارب، ليس قضية ذهنية خالصة، بل هو قضية تغيير الواقع بالفعل، بما يتجدد به العقل نفسه. وهكذا يحقق التفاعل الإبداعي بين العقل والواقع ويطوران إلى غير حد، وتكمو فاعليتنا الحضارية العربية رحيماً ومادياً وفكرياً، وتستطيع أن تشارك مشاركة إيجابية في حضارة العصر.

■ عرفنا نحن العرب نظرية التطور عن طريق هذا المفكر المصري (شبلو شميل)، واتهم أنه ضد الدين. وأخذوا عليه أنه حاول أن يفرض قوانين الطبيعة على الإنسان! ترى ماذا يقول له محمود العالم الآن؟

□ بنفسك عرف الفكر العربي نظرية التطور وإن كان قد سبقك إليها

فرانسيس مراثى. ولم يكن حرصك على التعريف بهذه النظرية هدفا علمياً أو تظهيرياً خالصاً، بل كان هدفك الحقيقى هو الاستفادة من هذه النظرية لتغيير وتطوير الواقع العربى الراكد، وتصديره بالعلم من الانجازات اللاعقلية والخرافية السائدة، وتحقيق الاشتراكية. وكنت متأثراً في هذا بالفكر الألمانى (يختر) والفيلسوف الوضعى الفرنسى (أوجست كورت).

ولم تكن فى الحقيقة عند الذين، وإنما كنت ضد الفهم الضيق المعزمت للدين واستخدامه مستخدماً استقلالياً لتحقيق مصالح خاصة. ولكن مفهومك للعلم كان مفهوماً فيزيائياً، أى يطبق عليه علم الطبيعة. ولهذا حاولت أن تفرض القوانين الفيزيائية على المجتمع الإنسانى فأوقفت فى أخطاء جسيمة. لعل أبرزها وأخطرها عدم إدراكك لفصوصية كل المجتمعات الإنسانية ودعوتك إلى الأممية الإنسانية التى تتحقق بسيادة العلم على حساب الحدود القومية، وتصورك أن للعالم ستختفى منه اللغات المختلفة بتوحده الأممى، وأن تبقى فيه غير لغات ثلاث هى الألمانية والفرنسية والإنجليزية، وبهذه الرؤية الوضعية المسلحة كان موقفك المخزى من الدعوة إلى مد امتياز قناة السويس للإنجليز، مما أثار عليك سخط الشعب المصرى الذى كان يفاضل آنذاك من أجل عدم مد هذا الامتياز.

هذا إلى جانب دفاعك عن الاحتلال الإنجليزى لمصر باعتبار أن هذا يساعد على تضييق مصر ونشر العلم بها، ولكك سرعان ما أدركت خطأك واعتذرت للشعب المصرى عن موقفك، وأخذت تنقد السياسة الإنجليزى فى مصر، وتدافع عن الحرية الفكرية والنظرة العلمية للواقع وضرورة العمل من أجل الاشتراكية. ولكك فى الحقيقة كنت تدعو للاشتراكية داخل حدود إصلاحية، ومع ذلك فقد

كان لها تأثير كبير فى تحريك الفكر العربى عامة مما دعا الأفغانى - رغم اختلافك معه - أن يحى شجاعته وأن يسميك «هكيم الشرق».

وفى هذه الأيام نشهد ما تصورت - أيتها المفكر شبل شميل - أنه أممية إنسانية باسم العلم، فالرأسمالية العالمية.. وشركانها متعددة الجنسية - أصبحت تسمى لتوحيد العالم بسيطرتها الاقتصادية عليه، مستخدمة فى هذا أرقى الوسائل العلمية. وهى تسعى لإزالة الحواجز القومية والثقافية بين الشعوب والدول باسم وحدة العالم وشمولية نظامه الجديد.

على أن هذه ليست أممية جديدة يا سيد شبل شميل وليست نظاماً جديداً، وإنما هى نظام رأسمالى عالمى - مهيم مستغل قاهر قانع - لمصلحته ولولست لمصلحة شعوب العالم - خاصة شعوب العالم الثالث.

ولهذا ففى الوقت الذى ينهض لبلادنا العربية ألا تتمزق من هذا الواقع العالمى الجديد، فإنها لابد أن تدافع عن خصوصيتها الثقافية والقومية وتسعى لتأمين وتنمية المصالح الأساسية للسياسة الاقتصادية والاجتماعية لشعبنا العربى.

إن ما يسمى بالنظام العالمى الذى تسمى الولايات المتحدة الأمريكية أن تفرضه هيمنتها لم يتحقق بعد.. بل لا تزال هناك عديد من التناقضات فى طريقه. إننا لا نزال فى مرحلة انتقالية، ولا بد أن نعمل على أن نكون ذا وضع متكافئ له وزنه وفاعليته فى هذه المرحلة الانتقالية من تاريخ شعوبنا من خبرات، وبفضل قدرتنا على استيعاب منجزات العصر العلمى بوجه خاص.

ولهذا فإن القضية ليست قضية مطلق العلم، وإنما هى قضية من يستخدم العلم ولمصلحة من؟

إن المرحلة الانتقالية الزائلة تكاد تذكرنى بنظرية من نظرياتك فى نظرية الانحطاط. العالم اليوم يكاد يعيش فى مرحلة الانحطاط ولكن من هذا الانحطاط سيدبلى بالضرورة النظام الجديد الذى ينبغى أن نعمل من أجل أن يكون لمصلحة شعوب العالم لا لمصلحة مستغلى ونهابى هذه الشعوب.

■ لعل أكون على صواب إن كنت إن مشروع ميشيل فوكو، هذا البنىوى العظيم، يتلخص فى كلمة (الفضح) فضح السلطة بالتحديد وفضح الحكومات القسرية على المجتمع من السلطة.

ترى ماذا يقول له محمود أمين العالم إذا التقى به الآن، خاصة إذا كان من المعروف أنه التقى به من قبل - حياً - فى منزل المستشرق جاك بيرك فى فرنسا؟

□ لقد أصبح فوكو الفكرة الفلسفية فى السنوات الأخيرة بحرفاته المعرفية، أقصد بمنهجه الأركيولوجى الذى يحفر به للمستويات المختلفة للمعرفة والسلطة، ومنهجه التفكيكى الذى يسعى به إلى تفكيك مختلف المفاهيم والمؤسسات والظواهر لكشف أسرارها البعيدة.

على أن منهجه الأركيولوجى المعرفى يقتصر على الوقوف عند كل مرحلة من مراحل التاريخ. عذراً، ففوكو لا يرى أن هناك تاريخاً محدداً لأى شيء. فليست هناك تاريخية لما نسميه بالتاريخ وإنما هناك منطق التتابع بين مراحل مختلفة، وكل مرحلة مطلقها الخاص، منطق دلتى ولكنه ليس منطقاً متسلسلاً يصدر عن قوانين محايدة داخلية أو قوانين مفارقة عادية، فلا قوانين للتاريخ، أو لهذا التتابع الدلتى كما يرى فوكو، بل هناك فقط سلطة أو قوة مهيمنة. نجد تجسدها

وتجليها في مختلف أفكار ومفاهيم ومؤسسات هذه المرحلة سواء أكان هذا التجسيد أو هذا التجلي يتمثل في مستشفى أو نظام تعليمي أو سياسة أو فسطاط سائدة أو غير ذلك، ولكن في كل مرحلة هناك هذه الوحدة المعرفية أو الإستمسية التي تتجسد في مختلف الظواهر والنظم والمؤسسات.

أما منهج التفكير فهو لا يكشف عن معارف أو حقائق موضوعية، وإنما عن السلطة. فالمعرفة سلطة. والمؤسسات المختلفة تجسيد للسلطة. وهكذا الأمر في كل شيء وفي كل مرحلة.

إن فوكو يسعى لكشف البنية المعرفية الأساسية في كل مرحلة، ثم يسعى لكشف حقيقة ما في المفاهيم والمؤسسات القائمة والمائدة من أصول عميقة.

والسلطة في المجتمع، أي مجتمع، ليست هي الدولة عتده، وإنما تتجسد في كل شريحة من شرائح المجتمع. وفوكو يرفض القول بأن له فلسفة، لأن الفلسفة في رأيه تحرر عن قوانين كلية عامة، وهو لا يرى أن هناك ما يسمى بقوانين كلية عامة، وإنما هناك فحسب هيكل وتشكيلات ومناج وأجهزة تسلط وتتحكم وتقمع. بل ومهمة منهج فوكو أو مشروعه هو فمض الكليات والقوانين والمعارف العامة المفروضة من السلطة على المجتمع لتحرير المجتمع منها، وتحرير الإنسان عامة من كل ما تفرضه عليه السلطات المختلفة في المستويات المختلفة للسلطة. فالسلطة عند فوكو لا تتصل في الدولة وإنما في كل مستويات ومؤسسات المجتمع. والإنسان عتده ليس الإنسان بمفهومه أو ببعده المجرد العام. إذ لا وجود لمثل هذا الإنسان، بل لقد مات هذا الإنسان الكلي العام في رأيه، وإنما هناك الفرد المطلق، الذات المطلقة التي تتلوى

السلطة بمعناها الشامل في كل مرحلة من المراحل تتوالت لتؤكد فريقتها، وذاتيتها الخاصة وحماية ما تراه حقاً. لأن لكل ذاتية حقيقتها ولكل ذاتية جمالياتها، التي تتعارض مع الحقائق الإجرائية التي تصك السلطة مفاهيمها وتضعفها في عقول الناس وسلوكهم لتسيطر عليهم بها.

من أجل هذا يدعو فوكو إلى التحرر للمطلق للذات، والانطلاق إلى ما وراء الخير والشر، الحق والباطل، الثوابت والكليات والمطلقات في كل شيء، في الفكر، في العلاقات الاجتماعية والأخلاقية المفروضة، وخاصة في مجال الجس. إنه في هذا امتداد مخلص لفلسفة نيتشة.

وليس عند فوكو تاريخ موضوعي، بل صراع إرادات وقوى تتسلطه وأخرى تقاوم إرادات وسلطوية وإرادات فردية ذاتية. وهذا هو ما يصنع للتاريخ، ويصنع لكل مرحلة وحدتها المعرفية.

لا سببية في التاريخ ولا موضوعية لحركته ولا خطية لاتجاه هذه الحركة. إنما هي علاقات بين قوى متصارعة تفرز إمكانيات مختلفة، متعارضة. والغريب أنه في كتاباته الأخيرة يعود إلى حضارة اليونان ليكتشف في خبرتها الحضارية نموذجاً للفردية والذاتية المطلقة يتبداه فوكو ويتخذة مثلاً وحدتي. أليس في هذا عودة إلى الخوض لشكل قديم من العربة كان إقراراً لسلطة معينة؟ إنها دعوة عديمة مطلقة رغم مظهرها ودعوتها التحررية. فلا تعذر بل لا وجود ولا تحقق لذاتية فردية إلا داخل نسق اجتماعي محدد. ولهذا فإن فوكو لا يقدم بذية فكرية أو مشروعاً، وإنما يقدم منهجاً لهدم ما هو سائد بغور بديل، اللهم إلا هذا الهمد نفسه.

وللغريب أن بعض المفكرين العرب المعاصرين يتخذون من مفهوم الإستمسية أي الوحدة المعرفية عند فوكو الذي يسعى لاستخلاصها من كل مرحلة تاريخية على حدة، ويتخذونها هم آلية لتفسيرات التاريخ المعري الإسلامي في جملة منذ بداية الدعوة الإسلامية إلى اليوم. وإنما كان فوكو بهذا المنهج الأركيولوجي، والوحدة المعرفية يمزق الحركة والتسلسل التاريخي. أي يقف موقفاً لا تاريخياً من التاريخ. فإن هؤلاء المفكرين العرب يجمدون التاريخ ويفقدونه تاريخيته. ولكن لعل النتيجة تكون واحدة.

باختصار شديد إن فوكو يفتد التاريخ تاريخيته وموضوعيته، ورغم رؤيته العميقة للسلطة في شمولها على مختلف المستويات الاجتماعية إلا أنه يتقدم دلالته الاجتماعية. ورغم مفهومه العميق كذلك للعلاقة بين السلطة والمعرفة إلا أنه يفتد المعرفة - بشكل مطلق - موضوعيتها كذلك، ويجعلها مجرد جهاز سلطوي مفروض، هذا إلى جانب سرد دعوته الفردية الذاتية المطلقة التي هي أقرب إلى العدمية.

أذكر أنني التقيت به في سهرة بمنزل المستشرق جاك بيرك في باريس، ولكن الحديث بينما كان عابراً حول المسرح المصري، ولم يكن هناك مجال للحديث أبعد من ذلك، كما التقيت به في ندوات عديدة على أنني حاورته بشكل ضمني في حوارى مع بعض المفكرين العرب الذين يتبنون منهجه.

أتمنى أن يكن هذا الحديث السريع مقدمة لكتابة تفصيلية عن مشروعه الفكري، فقد أصبح موضة لدى كثير من المفكرين العرب. ■

الناقدة الفرنسية جوليا كريستيفا: الزمن المحسوس وأساسيات التجربة الأدبية

عرض وترجمة: أحمد عثمان

فا جوليا كريستيفا Julia Kristeva .. ناقدة مهمة وباحثة في علم الدلالة، بلغارية الأصل والمواليد. تعمل في فرنسا منذ العام ١٩٦٦ أستاذة للأدب في السوربون (جامعة باريس ٧). في نتاجاتها النقدية، تبرز بين الدلالة والنظرية السوسولوجية والتحليل النفسي.

من نتاجاتها: «النص السرواني» (١٩٧٠)، «ثورة اللغة الشعرية» (١٩٧٤)، «تعددية الكلمة» (١٩٧٧)، «أبحاث من أجل تحليل دلالي» (١٩٧٨)، «عبر الكلمات» (١٩٧٥)، «اللفة، هذا المجهول: مدخل إلى اللسانيات» (١٩٨١).

وفي كتابها الأخير: «الزمن المحسوس» - مقال حول بروست (دراجايمار، ١٩٩٤) تناول اكتشاف العلاقة الخفية، بين أسطر كتاباته، بين الذات والموضوع، للكائن والظاهر، الإحساس واللسان ...

وهذا ما يورثه للموار للثاني، الذي نشر على صفحات مطبوعة: «النشرة» (Le Bulletin) التي تصدرها دار جاليمار، في عدد يناير- فبراير ١٩٩٤.

● لماذا بروست؟

□ بروست عبقرى الأدب الفرنسي في القرن العشرين، إنه مثل عباقرة الزمن المستعاد الذين امتصوا الزمن والقضاء .. عده معاصروه طفلاً سربياً snob^(١)، ومن جاء بعده من الروائيين حاول تجاهله، والتقليد جداً من علقوا على نتاجاته: مورياك Mauriac، باتاي Bataille، بلانشو Blanchot. خلف «المقزوم»^(٢) من سخريته البقية، ونراجع «الشكلانيون» أمام شهوانيته، شخصياته، دسائمه وميتافيزيقته. مازال بروست حتى اليوم لغزاً محيراً، وهو يرد على سؤال معاصر: في أي

زمن نعيش؟ نحن نرهق حين نفكر في زمنه، أزمنته، خلال نهاية هذا القرن. وعلى المكس من برجسون وهيجدر يقدم بروست الرواية التي لا ترتبط والتفكير في الزمن.

● هل نستطيع القول: إن البحث عن الزمن الضائع بحث في الزمن المحسوس؟

□ بدأت في مساملة نصه بسؤال يبدو في الظاهر قاصراً محدثاً: ما العلاقة الكائنة بين اللسان والمحسوس؟ إنه سؤال المصغرة مادلين Madeleine علاوة على ملاحظات ميرويل بوتتي في كتابه: «الزمن واللازمي»^(٣) ... تركت نفسي تتغلغل داخله عبر كاتدرائية الفكرى الضخمة، والبحث للروسي كشف في أساسيات التجربة الأدبية: ليست نتاجاً فكرياً ولا نسيجاً من العلامات signes ولا براعة في اختيار الكلمات، لكن - مع كل هذا - رحلة هشة ومسرحية تقع (قال بروست «مباشرة») بين الذات والموضوع، وبين الكائن والظاهر، وبين الإحساس واللسان. الكتابة تجربة غريبة تتواجد في مفترق الزمن الذي يمد هو ذاته الحاسة وللشجن، ومشهد الذات أيضاً: مفترق حيث نادى بروست، «الزمن اللاحسي»، أو «التجهر»، ولستدعى القارئ ليجري بنضه التجربة نفسها.

● بروست الذي يبحث في التعبير بالكلمات عن الإحساسات، هل نستطيع القول: إن التجربة الأدبية من الممكن أن تكون بدوياً لذاتية؟

□ يحوى البحث النفسي في خلفيته عصابية تخلق له «ثقب الأمود» TROU NOIR للرضا الاظهار، إحساس حاد لا مسمى ولا يمكن تسميته،

إلا أن التأثير لتصبح على شاشة التلفاز،
جملة الإطنابية واستعاراته الشهوانية
تخونان لطافة الملقولة أكثر من شيق
الممثلين التجديفي، ويكل سطوحاته
والآخرين، يحاول «الزمن المحسوس»
الإمساك بهما.

هوامش

المترجم:

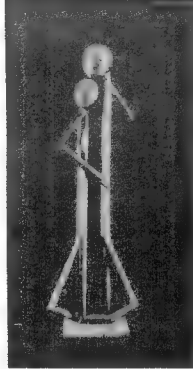
(٥) مارسيل بروست (١٨٧١ - ١٩٢٢) كاتب
فرنسي شهير، من مواليد باريس. ومن أبرز
أعماله الروائية: «بحثاً عن الزمن الضائع»،
حلل فيها بدقة خارقة أحاسيسه وأحاسيس من
عاشروهم.

(١) سبنو SNOB ... الفصيح البليد بما هو
شائع.

(٢) تشير إلى من يحطمون شأن الإيديولوجية:
الراديكاليون، الماركسيون.

(٣) المرئي واللامرئي ... لصد لهم ككتب
الفيلسوف الفرنسي لوجوزي/ موريو
ميدروني (١٩٠٨ - ١٩٦١) إلى جانب
كتابه: «الإشارات» و«مفاسرات
لادالكويكة».

(٤) الخننج BRUYER, ... زهرة بيرة زاهية
ومصنعة الأكريل.



ومضرب من «الذاتية»... غير أنه إذا
رغبت في القراءة معي «حلم المسكن
الأخر» (ساندم وعمورية) سوف
تستلجون أنه يشكل جزءاً من التجربة
بلا كلمات أو موضوع («شخص»،
«نحن»، «بلا متابعة»...) لا شيء
سوى إحساسات عتيقة بحيث إن كلمة
الحلم تصنع صوراً موزجة للكلمات.
مع عبقريته العظيمة، كشف بروست
كيميائية الكتابة الأدبية التي رغب
سماعها في الحب للرمزي المصطلح
وعادة ترحال الكلمات، والعكس
بالعكس. حينئذ، أقول: إن الكتابة من
الممكن أن تلج هنا حيث تسقط
الذاتية: في طرفان الكلمات، وهي
تشكل الزمن المحسوس.

● حشدت كل معارفك الفلسفية،
النفسيية، الشعرية... هل من
الممكن القول: إن كتابه نتاج شامل؟

□ خلال مشكلة الكولونيل دريفوس
اليهودي، تسمى «بريست» لها،
فقرأ «الزواهر»، وهو ينظر بأعجاب
لشوينهاور، لكنه رأى مثل جابريل
دوتار أن العالم ليس سوى غيبوبة،
شخصياته تسدني ملامح الخننج^(٤).

للصالح العام حوار مع الروائية الفرنسية هيلارى ماننل

ترجمة: منى برنس

ق تدور أحداث رواية هيلارى ماننل الجديدة «بدلاً من الأمن الأكبر، أثناء الثورة الفرنسية الكبرى التي بدأت مع اقتحام سجون الباستيول في ١٤ يونيو ١٧٨٩. وتتمحور الرواية حول ثلاثة من زعماء الثورة. وفي حوار أجراه بول ماكجر وجون ريز مع الكاتبة - تحدثت الكاتبة عن السبب الذي دفعها إلى كتابة الرواية وعن أهميته وصلته بال حاضر.

• لقد ذكرت - أنك عندما بدأت التفكير في هذه الرواية، منذ ١٨ عاماً، شعرت أنك لا تستطيعين فهم أى شيء عن المجتمع إلا إذا فهمت الثورات .. ما الذي دفعك إلى هذا الإحساس؟

□ في سنوات مراهقتي شكلني اهتمام شديد بالثورات. وفكرت أن هذا موقف سيئ على الرغم من أنني حين أسترجع ذلك الآن أدركه أن فكرة «قلب العالم رأساً على عقب» كانت فكرة جنونية لي لأنني كنت ناعمة، ولأنني أردت أن يكون للعالم مختلفاً وغور ما هو عليه، ولأنني أردت أن أكون مسرورة عن نفسي.

كانت هذه مشاعر مراهقة طابعية، على الرغم من أنها كانت نقطة البداية في حياتي عندما بدأت أقرأ ماركس. لقد نسيت النظرية الآن ولأنني لم أجد من يرشدني فطت متأكدة من أنني فهمت للنظرية أساساً.

وبقيت مهتمة جداً في سياسة اليسار، ولكنني أفتت من الأوهام. لأنه عندما كنت بالجامعة فخرطت في السياسة المالية للطلاب. حضرت اجتماعات لا تنتهي ولا يصلون فيها لأى قرار، لقد كانت مكاناً كبيراً دائماً للكلام. وصدمت لأن كل ما كان يكلم الناس عنه هو

المكان المثالي الذي سوف تجتمع فيه اللجنة. في ذلك الوقت تقريباً وكان عمري ٢٢ سنة، قررت أن أهتم اهتماماً جدياً بالسياسة.

كان ذلك عندما بدأت أقرأ باهتمام حول الثورة، على الرغم من أنه لم يخطر ببالي - في البداية - أنني سأكتب رواية حولها. لم يكن لدى فكرة عن كيفية عمل بحث، فقد جمعت حقائق كثيرة جداً وبعد ذلك، وبعد نقطة محددة، صار واضحاً أنني سأكتب رواية وكتبت ما جمعته من معلومات في صورة حوار وهكذا بدأت كتابة للرواية.

أردت أن أكتب بداية في الإطار السياسي واعتبرت أشياء كثيرة كسميات، فاستحدثت بشخص حقيقي وأصبحت مهتمة جداً بالشخصيات الثلاث الذين تدور حولهم للرواية: دانتون، روبسبير، وكاميل ديموبلي الذي يشكل جسراً بين الشخصيتين السابقتين في حياتهما الشخصية، والذي أصبح لذلك ركيزة للرواية.

• لماذا اخترت ديموبلي لأن يكون محور الرواية؟

□ كشخصية: بعد هدبة رائعة فهو مسؤل جداً. وقد كتب كثيراً، ولهذا أصبح عنده فكرة جيدة عما سيحدث. ولأنه كان صديق الطفولة لروبسبير، ثم ألقياً صديقة حميمة فيما بعد، مع دانتون، فتصحب كيف استطاع ذلك. كيف استطاع أن يلتقي من صحبة أحد الزنجلين إلى صحبة الآخر وأن يحفظ بصلته في الوقت نفسه، يبدو أنه شخصية مسيطرة وقادرة تماماً. ولهذا بعد شخصية مناسبة لأن تكون محورا للرواية تحريك الشخصيات الأخرى حولها.

• حقيقة - كما قلت - إنه يمكن الاستمتاع بالثورة ولو بقدر

كروميول وملتون كان لديهما هذا
الإيمان العميق بالتحول الروحي
اللازم لثورة ناجحة؟

□ نعم، ولهذا أنا أرى رويسبير ثوريا
وأرى دانتون انتهازيا، ولكن أفكارى
عنهما تغيرت فى مجرى الكتاب.
عندما بدأت كنت مثل كل الآخرين
تقريباً : مع دانتون وضد رويسبير.
ولكن مع استمرار الكتابة أصبحت
أكثر تعاطفا مع رويسبير وأكثر
اهتماما به كشخص، وبدأت أحترم
آرائه وأفكاره، ولكن كان هذا على
الأرجح متأخراً جداً بالنسبة للقارئ
العام. وإذا ما بدأت الكتابة مرة ثانية
كنت سألجأ عامدة إلى كثير من
التحيز إلى صف رويسبير، خاصة
فى بريطانيا، فهو معروف بأنه
الشخص المتوحش. لذلك يجب أن
تتحاز له إيجابيا. من الصعب الكتابة
عن الثورة لجمهور إنجليزى لأن ذلك
يقتضى التخلص من كل المفاهيم
المغلوبة والتحيزات حتى من قبل أن
تبدأ. وهذا هو أحد الأسباب التى
جعلنى أقرر أن أتناول الشخصيات
مذ طفولتهم. أعتقد أنه إذا التقيت
بهؤلاء الأشخاص فى سن السادسة
فيستكون من الصعب جدا أن تعمل
ضدهم أية حساسيات.

* يشير الناقد الماركسي جورج
لوكتاش إلى أن تمثيل كل من
القوى المتحركة للثورة
وسيكولوجية الأفراد - إذا ما
ركزت على الشخصيات التاريخية
العظيمة - يعد أكثر صعوبة من
تمثيل الشخص غير المعروفة
فى قاع المجتمع.

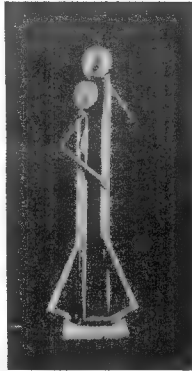
□ أنا أقدر هذه الدقلة - إذا اخترت
شخصا على هامش الأحداث فهؤلاء
يمكنهم أن يقوموا - بدور المراهب التى

ضئيل مع وجود ديمايوتى،
ولكنه لديه أفكار جادة أيضا -
كما تشير كتاباته .

□ نعم لقد كان مثاليا، ولكن فى كل
شخصية يوجد للخليط من المثالية
والانتهازية. وقد حاولت أن أفسر
كيف اجتمعت المثالية والانتهازية،
والطموح للشخصى فى كل من هؤلاء
الثلاثة، وكيف تكلم إحدى هذه
الصفات على الآخرين فى مواقف
محددة فى حياتهم. أردت أعبر عن
الصيغة السوسية تعبيرا دراميا. ولكنى
أيضا أردت أن أكشف عن هذا السؤال
إلى أى مدى تكون سياسة الأشخاص
نتيجة لسيكولوجية شخصياتهم
ولظروفهم الشخصية. ليس لدى إجابة
عن هذا السؤال، ولكن أعتقد أنه واحد
من الأسئلة الأكثر إثارة للاهتمام. كما
قلت عن نفسي، اعتقدت أنى واحدة
من الراديكاليين الذين أنهبهم
الطبيعة، ولكن على الأرجح كنت فقط
طفلة تعسة، ومع ذلك تحولت طفلة
التعسة إلى شيء ما .

يتحول الناس إلى راديكاليين عندما
يبدون أن سعادتهم الشخصية محسنة
بمحيطهم الأصلي الأكبر. هذا هو ما يبدو
شوقا ومثيرا بالنسبة لرويسبير. لكن تفهمه
يجب أن ننظر إليه باعتباره زعيم دينيا
تقريباً. لأن ما أراده رويسبير ليس تغيير
الناس الظاهري بل تحويل قلوبهم. لقد أراد
مجتمعا لا تكون سعادة أفرادها قاصرة
فقط على راحة حياتهم الشخصية، ولكن
تكن السعادة فى العمل من أجل
الجميع. ثورة فى القلب الإنسانى، وهذا
شيء يختلف تماما عما فى عقل دانتون.

* ولكن أينس هذا جزءا من تعريف
ثورى كبير بأنهم برون - كما
قال ماركس - أن أعظم ما حققه
الصرع الطبقي هو النساء
الروحي للمفكرين وبالقلم إن



تحمس الأحداث للقارئ بشكل لا يستطيع شخصي القيام به. ولكن لأسد الأسباب التي دعنتي إلى اختياريهم هو أنني كنت مهتمة بطبيعة الطمرح ولذلك لم تكن للشخص خصوص للثانية تصنع لهذا الغرض.

* وفي آخر بارز في الرواية هو أنك اخترت ثورة عائلية قوية. كثير من الأحداث تدور في منازل عائلية؟

□ قال أحد القراء إنني أخذت أسماء عائلية وأعدتهم ثانية إلى المنازل التي جاءوا منها. كنت ألاحظ أن أضع شخصية متكاملة. وأنا أعقد أن الرواية تبدأ بكسب المال عندما تنفذ الأدلة. عندما كتبت للصفة الأولى من الرواية في السبعينيات، كنت متوجهة إلى حد كبير مع الشخصيات الذكورية ولكن عندما رجعت الرواية مرة ثانية للصيف الماضي، رأيت أن هناك بعدا نصائيا غائبا لا أريد أن أقول إنني فلتت ذلك لأن الكتابة عن حياة النساء أصبحت الآن أمرا من اللاحيبة السياسية أولأنها مرمزة، ولكن لأنني كنت شخصا مختلفا. لقد نصحت كورن من ذي قبل وهذا جعل الرواية أكثر إحكاما وقوة ليس فقط لأنها حققت شيئا للشخصيات النسائية، ولكن لأنها جعلت الشخصيات الذكورية أكثر إنسانية أيضا.

* عندما نتطرق الآن إلى المجتمع البريطاني، إلى أي مدى تشعرين بنوع من الضعف والاضمحلال يحيط بك مماثل لذلك الضعف الذي أصاب فرنسا قبل الثورة؟

□ لا يرى كل فرد السنوات الأخيرة للنظام القديم قبل الثورة بهذا الشكل. سيمون شاما. على سبيل المثال، الذي كتب أكثر الكتب رواجاً، «السلطون»، يرى أنه لم يكن هناك ضرورة للثورة.

ولكن على كروائية لم يكن للتحكم. لم تكن مضطرة لأن أحسم الأمر. كل ما أردت أن أسأله لنفسى هو: كيف كان يمكن أن يبدو الأمر لي لو كنت أنا إحدى شخصي وولقة في ذلك الوقت، أي في علم ١٧٨٠م؟ أعتقد كان الوقت سيبدو لي مهياً للثورة.

أحيانا أهاجم لأنني أعيش في بريطانيا اليوم مع إحساس مرعب بالصراع والمربكة. لا أعرف على الرغم من أن الأمور سلتهمي إلى طريقة ما بالصنوعة. أحب أن أعقد أنني لم أصبح ساذجة بفعل مرور السنوات. ولكن أعتقد أنني بدأت أشعر حقيقة أن ما يهمهم به معظم الناس هو الحياة السهلة الممتدة. أنا لا أرى ذلك على أنه محرك كافٍ لقيام ثورة في المجتمع. أنا أخشى أن ما أراه هو الشيء نفسه: أوقات طيبة، وأوقات سيئة.

أنا متشاكمة بشكل معتدل في هذه اللحظة، ولكن أرى أنه في اللحظة نفسها أننا في خضم فوضى مريكة يصعب الخروج منها؛ أفسر بأنه أمر بالغ السوءية أن أقول في شيء عن الاتجاه الذي يسير نحوه المجتمع، يمكنك أن تقول، أنا أجلس على السرور وألقيت، أنا دائما حريصة على أن ألزم نفسي لهذا السبب بهذا النوع من القضايا السياسية التي يتناولها الروائيون لأنه كما قال شخص ما في الكتاب: «إنني أفعل من موضوع آخر فقط، وأعتقد أن هذا هو مكاني في هذه اللحظة.

* ومع ذلك في روايتك «لا تجلس على السرور» فإن الشعور الذي تخرجين به من الرواية هو أن الثورة بصفة عامة شيء جيد، الرواية لا تعامل الشخصيات الذين يؤيدون الثورة بمثل ما تعامل الشخصيات التي تكف ضدها؟

□ الرواية نتاج إحصائية راديكالية، إذا أردت، لأنه إذا كان للشخص الذي كتبها محافظا بطبيعته كانت للرواية ستخرج بشكل مختلف جدا، ستصبح عن مجموعة أشخاص مختلفة تماما، وإنما ينكر لنا أن فترة الإرهاب التي: شهدت الثورة تعد واحدة من أبشع الأشياء التي حدثت في العالم، وأن الثورة هي منبع كل الفساد. وأنا ما زلت أتفق مع ما أعتقد أن تشارلز جيمس فوكس قاله: «إن الثورة كانت أكثر شيء مذهب حدث في العالم والأفضل».

أنا أرى أن الثورة الفرنسية هي أساس العالم الحديث إلى حد كبير، وأنا أعتبرها شيئا إيجابيا جدا. وبالصفة لفترة الإرهاب، كما يقول أوزيل، فهي بالمقارنة بإحدى معارك نابليون، تعد مزحة.

* هل كان استهدافه لشخصيات من حركة إنسان كبلوت (فقراء باريس) الحركة القادمة من القاعدة اختياريًا وإعياها أم أنها تشعرين بأن الثورة تتحرك قداما ولكنها تعتمد على حد كبير على دوافعيات مما يحدث في المستويات العليا، كان هناك ضغط هائل بسبب الحرب وثورة مضادة على جانب، والحركة من الأسفل على الجانب الآخر.

□ كان الاختيار برعي. ما أراثة لطيفة السلفي هو الطعام الرخيص أساسا ولهذا السبب أرادوا للتحكم في الأسعار، والتحكم في الأسعار كان ضد مصالح طبقة الفلاحين. أنا أرى حقيقة أن الطبقة السلفي وزعماءها من أمثال جاك روكجاعة ذات مصلحة دخل هذا المجتمع الكبير من الجماعات ذات المصالح.

كنت أحب أن أكتب أكثر عن هؤلاء
بمثل ما أريت - بشكل ما أن أكتب عن
محتويات السماء اللورية. ولكن في الرواية
إذا لم تستغف كل قوتها إلى حد التحمل،
يجب عليك أن تقول إنني اخترت هذه
الشخصيات الرئيسية، للأفضل أو للأسوء،
من يعلمون ومن يرون أنك لا تستطيع أن
تكتب رواية عن القوى الاقتصادية
والاجتماعية. هذا هو خط القاع حقاً. لذا
عليك أن تسأل نفسك إذا ما كان الأمر
يستحق أن تنظر إليه من رؤية سياسية.
أعتقد، نعم، لأنه أمر شخصي أن تتأمل
إذا ما تستطيع تصوير ومسرحة العملية
السياسية! وأيضاً وعلى الأكل فإنك تصنع
أمام الناس كي يفكروا به. أعتقد أن هذا
هو كل ما يمكن أن تكمنه، أن تدفع
الناس إلى التفكير.

* في موضوع آخر من الكتاب
تقولين إنه تفكرين في كتابة
شيء ما عن أهد السوريين
الآخرين، جان بول مارات؟

□ معظم الشخصيات كانت صغيرة جداً
عندما بدأت للثورة «مارات» كان
كبيراً، وهو يشغلي لأنه بالرغم من أنه
يصعب أن تكعب عمله لكنه في سنوات
مؤخرة يبدو أنه كان يظهر ويختفي في
أماكن مختلفة في أوروبا. أعتقد أنه إذا
كثرت كتاباً عن مارات سيكون
عنوانه (الرحلة). ستكون نقطة بدايتي
في باريس اللورية، في الأيام الثقيلة
التي سبقت موت مارات، قبل اغتياله
في عام ١٧٩٣. سيكون هناك عشر
رحلات لدخل صافيه، لأن فائضه
شارلوت كورداي استغرقت عشرة أيام
في رحلتها من نورماندي إلى باريس.
وكان مارات يشتم ويسب في كل
مكان يظهر فيه. ويحولني أنه هو
الذي جعل نفسه هذا الشخص الصغير
للاشمزاز. ولا تستطيع إلا أن تشعر
بأنه كان يسخر من الناس حقيقة.

* لقد إلى ما ذكرته سابقاً، ليس
هناك فجوة - مثلما تقترحين -
بين الناس الذين يشعرون بشكل
مادى وبين هؤلاء المحرومين؟

□ أعتقد أن ما قلته هو أنه كان هناك
نقطة في حياتي فكرت عندما أن
الناس سوف يتقدمون منها نحو نوع
من المجتمعات مثلما أعتقد أن هذا هو
ما فعله رويسبيرر. تكمن السعادة ليس
في الإنجاز الفردي أو فيما يملك هذا
الفرد لنفسه، إنما تكمن السعادة
للمجتمع في العمل من أجل المصلحة
للعمامة. وكلما أتقدم في السن يتسرب
ملى هذا الإيمان ليحل محله لا شيء.
ذا قيمة. ولكن من الواضح أنه لم
يتسرب من رويسبيرر. ■

هامش

عن Socialist Review

عدد إبريل ١٩٩٣

المهاجر سوامش على اعتراقات جورج البهجورى رؤوف عياد

قلمات لفنان جورج البهجورى المليحة بالشجن.. والحزن.. والحب.. والأسى والتي سطرها فى العدد الماضى (مجلة القاهرة، سبتمبر ١٩٩٤) كانت فى مضمونها نقدًا ذاتيًا شديد الخصوصية، ويمكن القول إنها للمرة الأولى التى يعترف فيها البهجورى كل هذه الاعتراقات للحادة والصارخة عن واقع حاله فى باريس، وأوروبا بشكل عام.. وواقع الكاريكاتير وعلاقة المثقفين بالفن عموماً!!.

لنزعنى الاعتراف بقدر ما كنت أنتظره منذ زمن ليس بالقصير بعد حوارات استغرقنا كثيراً فى المرات الحيدة والقصيرة التى كان يأتى فيها إلى مصر، وطلته أولاً، زائراً.. مشتاقاً.. هارباً من قسوة باريس عندما تشدد عليه آلام القسرة.. يأتى إلينا لا مفعلاً ورام قمرص الشمس المتوهج فى سماء القاهرة ليذيب من قلبه جلود المشاعر العنصرية.. وكما يقول بالحرف:

«بقى نحن الفنانين القادمين من العالم الثالث فى القاع فى نظرتهم لنا مع المجتمع الذى يفتح إلى العنصرية.. لا يحسن بنا ولا يحتفلون بنا.. لا يدعونا إلى أجهزة الإعلام، وإن كنت نجت فى الظهور وسط رسامى السخرية والكاريكاتير من خلال مهرجانات لكبار رسامين العالم المضاحكين، وأصبح لى مكانة وسطهم إلا أنهم ينظرون نحوى كأنى إقليمى أعبر عن وطنى مصر...»

ترجع علاقتى على المستوى الشخصى والمهنى بجورج البهجورى إلى ما يقرب من أربعة وثلاثين عاماً، بدأت منذ سنوات الدراسة الثانوية وبالتحديد سنة ثانية ثانوى، بالكلية القبطية بالخرطوم حيث ولدت بالسودان.. وأبى أيضاً وأبى.. فى حين أن لجد كان مصرياً «خالصاً» من مواليد

إسنا بصعيد مصر.. ونزح إلى السودان وأقام بها إلى أن مات ودفن بأرمته..

فى هذا الوقت «العام ١٩٥٦، كان البهجورى رساماً كاريكاتورياً غاباً واعداً بدأ صفحات روز اليوسف برسومه القوية للحادة نلت الأسلوب الجبرى والجديد، تملأه أيضاً فورة الشباب وحماهم الوطنى بعد قيام ثورة يوليو.. وعندما حدث العدوان الثلاثى ٥٦، انتفضت ريشة البهجورى لتصد غزو السخيفين فى رسوم شديدة الإبداع يسانده أيضاً رسام آخر تقارب خطوطه خطوط البهجورى وهو الفنان «المهاجر حالي»، رجائى ونيس.. كان الاثنان يمثلان مرحلة فى الأداء وللخط والرؤية أعتقد أنها كحجر الأساس لمدرسة فى الكاريكاتير المصرى لسنوات وحتى الآن هى السائدة..

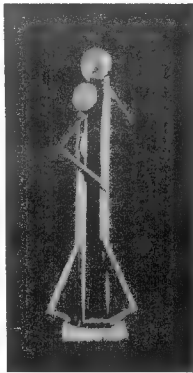
كان والدى «رحمه الله» يأتى إلينا بمجلة روز اليوسف لطمه بشقى الشديد للصحافة والرسم الكاريكاتيرى بالذات.. وكنت أترك مذكراتى وأجلس إلى الأوراق والأقلام، أعيد رسوم البهجورى ورجائى مرة أخرى أفسرى بشفت وعشق شديدين. كنت أقاد رسومهما جيداً وشاملاً وكنتى أدرس «مادة مفروضة على مسار حياتى».. وتعلمت من تلك الرسوم معنى الاحتلال.. والفزوة.. والثورة.. والدفاع عن الوطن.. وكراهية «مستعبدين».. و«جى موليه» رئيسى وزراء إنجلترا وفرنسا آنذاك.. وكانت رسومهما تلحن «سنسبيل جودوب بين جوربون الصيهورى» والإسرائيليين القادمين إلينا عبر سيناء!!

وفى المدرسة القبطية بالخرطوم يطلب ناظرها متى أن أقيم معرضاً كاريكاتورياً كاملاً برسمى «المقلدة عن البهجورى» وضد العدوان الثلاثى الفاشم.. ويشاركنى طلبة آخرين ازداد

حماسهم للفكرة .. وتعلئ الجدران بالرسوم والشعارات.. وتقوِّز رسومي بالجائزة الأولى وكأس المدرسة للفنى.. وكانت هذه بداية العلاقة الحميمة والوطيدة باليهجورى وأنا لم أره فى حياتى ولا أعرفه .. ويبنى ويبنه آلاف الأميال!!.. وتضمنى العناية بى حتى شهادة التوجيهية الثانوية العامة وفتها، وما زال اليهجورى معى تزداد صلتى به.. تزداد رسومي التصاقاً برسومه.. يجاورنى فى المدرسة العقابلية لمدرستى الفنان والميل الصديق بهجت عثمان، رسام الكاريكاتير الرائع.. وقد كان وقتها يعمل بالسودان مدرساً للرسم والتربية الفنية بالكلية الثانوية الإنجليزية!!..

أرحل بعد خروج والدى على المعاش أنا والأسرة إلى مصر وطننا، العام ١٩٦٠.. وكنت وقتها طالباً بكلية الحقوق جامعة القاهرة فرع الخرطوم. وانتظمت فى الدراسة بالقاهرة بجامعة عين شمس رغماً على بعد فلى فى الالتحاق بكلية الآداب قسم صحافة، وقتها لعم وجود هذا القسم آنذاك بالخرطوم.. وتوسمر دراستى ببركاهية، ويزداد عشقى لفن الكاريكاتير.. وجورج اليهجورى ورجائى ونيس.. ثم حجازى الفنان المبدع صاحب أروع ريشة مصرية صادقة..

عام ١٩٦٢.. أحمل أوراقى ورسومي البسيطة.. وأصعد درجات مبنى روز اليوسف وحيداً متردداً.. خائفاً محاولاً اقتحام هذه المدرسة العتيقة .. لم يمنحنى أحد.. فأبلى الفنان جمال كامل «رحمه الله».. بشوقاً ودوداً .. أسناناً ومسطحاً.. رأى رسومي.. جلس إلى يمينى.. قال كل ما تريد.. وسعدت منه كل اللصائح.. ثم أشار إلى غرفة طويلة أو «صاللة الرسامين» كما كانت تسمى.. وقال لى بالحرف: «تمال هنا يومياً.. اجلس وعاشر زملائك» الفنانين.. ارسهم.. ثم ارسهم.. ثم ارسهم.. واستمر معنا!!!..



يا لكالك اللحظة الفاصلة والرهيبه.. عندما لمحت.. إنه «اليهجورى»، ولم أكن أعرف حتى شكله.. فدلله أحد للزملاء.. ثم عرقه بى.. وصاح وهو يتهقته ويمنحك منحنى الشهيرة بتلك العبارة التى لم أنساها طوال حياتى.. قاللا: «ياه رسام جديد معنا.. دى حاجة جميلة والله.. ده احنا بقينا كثير أهه!!»

ومضت سنة أشهر لأفاجأ بتعويلى رساما ومساعداً للمشرف الفنى لمجلة روز اليوسف.. ها قد تحقق الحلم أخيراً.. زميلاً لجورج اليهجورى.. وصالح وحجازى.. ورجائى.. وصالح جاهين.. وبهجت الذى هجر السودان وعاد لمصر محترفاً لرسم الكاريكاتير.. وزميلاً فى روز اليوسف أيضاً...

وبدأت صداقتى بجورج اليهجورى بخجل وبتردد، وأنا مشهور بخطوطه وأسلوبه الذى كان من خصائصه أنه يرسم البورتريهات «الوجوه» والرسوم الكاريكاتورية بالفرشاة السمومسة فى زجاجات الحبر الشبى مباشرة دون الاستعانة بأقلام الرصاص أولاً.. كانت ضربات فرشاته على الورق.. صاعقة.. قاتلة، وفى ثوان كانت ملامح شخصياته السياسية والفنية تملأ مساحات الورق بجرأة شديدة لم يبارة أحد فيها حتى الآن.. كنت أراقبه وأعيد دراستى لكل ما رسمته ويرسمه هو مره أخرى.. وشتان بين النظرية والتطبيق، كما يقولون.. فالرسوم التى كنت أقدماها بالسودان شيء مختلف عما أراه الآن وأعابشه.. وأحس به.. أقترب أكثر منه.. تزداد صداقتى له.. تخرج تصميحك سوياً فى شوارع القاهرة وقت الظهيرة.. نذهب إلى «مقهى ستامبولوس»، وكان على ناصية شارع ثروت وتقاطع شارع سليمان باشا (أصبح محلا للملابس الآن).. يجلس جورج يحتسى زجاجة بيرة سلا ملجة.. وأجلس معه أراقبه وهو يرسم

الجرسونات والزئائن والمارة في الشارع.. وأصحاب المحال المجاورة.. تنقل بعدها بسنوات إلى «الأيام» بشارع قصر النيل وكان ذا طابع خاص حيث يبدأ بمسألة «الكوفي شرب» ثم يليه «الباب» .. ويعدّها «رستوران» أو مطعم لأبليس.. في التخلّص.. ذو الطراز الفارسي والعشريات.. وكانت جموع الفنانين تتردد على المقهى بدءاً من الصباح الباكر حتى الماشرة مساء.. وداخل «لأبليس» كان يقبع عادل إمام وصالح السعدني وأبو بكر عزت.. وأحمد مرعي وصالح أبو سيف وعادل أدهم وجانا في السبعينيات أحمد زكي وسعيد صالح.. وفي المقابل كان الشعراء والسياسيون والأدباء يملكون المكان بدءاً من صدام حسين (حين كان لاجئاً في مصر) مروراً بمحمد الوهاب البهائي ونزار قباني وأمل دنقل ونجيب سرور وسيد حجاب والأيتوبي ويحيى الطاهر عبداللّه.... إلخ..



جورج جرجي وهو الذي رسمه في هذا الجدار حيث تدرج به مع إدرته في مدرسته في آخر خط من رسومه

وفي أيل القاهرة.. قاهرة الستينيات يأخذنا جورج البهجوري إلى ملهى «شمانيا كليب» بشارع الكونموبوليتان بشارع قصر النيل، وهناك يكون قد سبقنا رجائي ونأجي كامل وإيهاب شاكر.. وتمتلك المائدة بفروسان الكاريكاتير من مدرسة صباح الخير وروزاليوسف يملكون المكان صخباً.. ورسمين جميع الموجودين من زيان ورفيقتات.. وجرسونات.. بل كانت فائرة للحساب تسد من رسومهم.. وفي تلك الليالي الزائفة تعلمت من رسوم البهجوري سرعة «الاستكش» وقوة اللفظ المعبر عن أجمل رسوم صحفية كانت تملأ صفحات المجلات وقتها كاسلوب جديد ابتدعته مدرسة روزاليوسف للقارئ العربي عموماً في نهج جديد لصحافة جديدة وقتها...

قيمة ما هو مكتوب على التيك من سعر وهو ثمن «فدجان الكابتشون».. وهكذا ظلت أنا وبهجوري نمارس هذه العادة «الزلة» إلى أن ألقينا عنها..

يقول البهجوري في اعترافاته الذاتية بعدد للقاهرة الفائتة: «ويبقى الكاريكاتور في حياتي مصدرًا للعيش وشراء الألبان والشهرة وكنوس ذهبية ودروع فضية حولي في الرسم والبيت وشهادات تقدير رسمية بعضها من أعضاء العالم الطيب الذي يريد أن يصيف لبتامة في عصر تصب.. لكنه من الجانب الآخر وصمة كبيرة تثير سخط بعض أصحاب القاعات وأصدقاء اللوحة والتمثال.. ويبقى للجمهور العربي والمصري بالذات يسألني في كل معرض فني أقدمه دون كاريكاتير.. لماذا لا أرى لك في المعرض لوحات ضاحكة؟ لقد جئنا للضحك ولكننا نفاهاً أنك تقدم أعمالاً جدية وأحياناً حزينة.. وأحياناً غامضة لا نفهمها.. وأصبح في حيرة: لماذا أحب؟ الأغلب أن السمع أمامي يوليني ظهري ويتركني لأني أحب أحياناً هكذا:

— ألقم أعمالاً جادة لأن الفن هو الجاد في الحياة.

— أنا لا أعرض للكاريكاتير ما دامت الصحف تنشره على نطاق أوسع فيصل إلى القارئ والريف وبلاد بره.

— أنا جاد وحزين في معرض لأن الحياة في حقيقتها تصل إلى الموت.

— أنا نصفني بضحك ونصفني ببكى (أذكر لهم مثالا هو شازلي شاهلن أو وودي آلن).

..وهكذا كتب البهجوري ما كتبت أراه فيه دليلاً وقال: (الجمهور في مصر لا يريد أن يضحك في اللحن.. يريد الأسهل.. نكتة رجل الشارع.. كأنني مهرج يرسم للكاتب.. وكل متفرج يريد أن يسألني: آخر نكتة حترسها إيه؟

بدأت أمارس أساليب البهجوري نفسها في التجاليل على «سداد حسابات مقهى لأبليس» فأطلب «فدجان الكابتشون» وعندما يحضر الجارسون «تيك» الحساب.. أرمم على ظهره بورقياً كاريكاتورياً سريعاً لأقرب شخصية تولى إلى مائدة بجورج.. وكانت نصيحة جورج دائماً أن يكون الزبون ذا مظهر يبدو عليه الانتعاش المادي.. وبعد أن أرسمه أربل له «التيك» مع الجرسون ففراء ويذهب ويسعد وينظر ناحيتي شاكرًا ومطالباً الاحتفاظ بالرسم.. وبالطبع ينفع

لكن غالباً ما أسير وكأني ممثل ناشئ في فيلم سخيف...!

وبدأت أيام الغربة.. والتوحيد مع الفن.. والانسلاخ عن زمن الردة.. كما كان يقول.. ولا بأس من التعبير عن رفضه لما يدور على الساحة السياسية المصرية في المجلات العربية التي كانت تصدر في باريس آنذاك.. وبدأ الأمر أولاً في محاولة للتكسب من الكاريكاتير، بشكل مهني ليساعده في أعباء الحياة الجديدة في باريس.. إلا أنه بحلول عام ٧٧ - ٧٨ وبعد زيارة السادات للقدس.. وتوقيع اتفاق كامب ديفيد، استشاط

اليهجوري غضباً لكل تاريخه الوطني القديم، وبدأ يهاجم نظام السادات ووزارة إسرائيل وسياسة التلطيع.. وكانت رسومه قاسية وملتهبة وعندما نشرت كلها في كتاب صدر عن المراق، كان قرار السادات الشهير قد صدر بمنع الصحفيين والكُتّاب المهاجرين في الخارج من العودة لمصر بتهمة «إساءة سمعة مصر» وكانت تلك هي القشة التي قصمت ظهر البعير، كما يقولون.. فقد ظل اليهجوري من وقتها حتى الآن مهاجراً حتى بعد اغتيال السادات ونهاية عصره.. وقرارات العفو الصادرة بحق الصحفيين والكتاب المصريين في أوروبا.. فالقضية لم تكن بالنسبة له كذلك.. لكنه اختار لمط حياة أخرى والبحث عن أرض جديدة وواقع آخر.. وفي آخر.. وبالفعل قاوم جورج.. وما زال كل شظف العيش في ليالي باريس الباردة.. إنه جاء «لبيع الشاه في حارة السقاين».. يتغير أسلوبه في الرسم يوماً بعد يوم.. يحاول أن ينصهر داخل شرايين المصمم الأوروبي.. تختلف الرؤى لديه.. تقل سخونة الألوان.. تبرد تماماً كبرودة صقيع أوروبا.. يتعرض كما قال في مقالة لمعاملات نصب كثيرة.. لا أحد يشتري.. وإن اشترى فالقيل هو الصباغ.. تطلق مجلات «الرفض» أبوابها..



أذكر ليالي كثيرة كنت أصدق إلى شقته ومريسه بوسط المدينة ونجلي على الأرض وسط اللوحات والألوان وعشرات من فرش الرسم وصوت موسيقى كلاسيكية قادمة من «هرامافون» أسطوانة عتيقة.. ويكسب جورج على استكمال لوحة بألوان لوجوه مصرية صميحية من الحارة.. أو من أعماق للمعبد والزيق.. أو لصبي المكروبي القابع تحت عمارته.. ونظف ساميتين لساعات طويلة.. قبل أن يفاكني قائلا:

هذه الحسارة في الوجوه وفي الخطوط.. أريد أن أنقلها إلى باريس.. أريدكم أن يروا هذه الرسوم النابضة بالمياة.. هل تظن أنني سوف أنجح في هذا؟؟

ويغادروا اليهجوري في منتصف السبعينيات فعلاً إلى باريس.. لأسباب بدت للوهلة الأولى بحثاً عن الذات.. والفن.. والعلم والجمال.. ولكن أعماقه كانت تتطرى أما وهو يرى عصر الانفتاح والفهلوة يقض كالعاصفة الهوجاء على بر مصر التي كان يحلم بها خلاماً وطناً للحرية والاشتراكية والوحدة وهو المؤمن بشورة يوليوس.. وبمسيرة عبد الناصر للحرورية.. ألم تكن رسومه على أغلفة روز اليوسف وداخل صفحاته تقول هذا؟؟ ثم إن انهيار العلم القومى بعد

نكسة ٦٧ كسر دلته شيئاً ما لقمه بأن أرضه الآن أصبحت خارج حدود الوطن.. ومكث في الرحلة الأولى عالماً ونصف العام يتجول في طرقات باريس.. يستكشف كما «كولومبس» الأرض الجديدة.. لم يحط رحاله تماماً وقتها بل عاد مرة أخرى إلى مصر.. يرسم قليلاً من الكاريكاتير السياسي.. وكثيراً من المشاهدات والرؤية الباريسية التي تحمل طابع التحقيق الصحفي المرسوم بالاسكتش والبورترهيات..

ولكنه لم يتحمل «مناخ القاهرة» سوى أشهر قليلة وشد للرحال مرة أخرى إلى عاصمة للنور مصمماً هذه المرة على البقاء مهيماً تكن التطريف.. قال في كتابه الأول «يهجور في المهجر»:

«شرقي أنا، حالم، هائم في بلاد الغربة وسط أهل القرنجة أبحث عن عمل ومسكن وخبز وحب... أسير بطريقاً وهم مسرعون.. أفكر أكثر منهم.. أتأمل كثيراً.. أتبهر أحياناً بالمضارة الجديدة، ثم أفترقز حتى للغداً أحياناً أخرى.. في بعض الأوقات أشعر كأني نولد من جديد،

منذع التفلة وتجوم السينما ورسامي
الأفيشات.. عصر نجح فيه الكذب فمات
الفن لأنه يبحث عن الصدق.. أغلب
أصدقائي من الفنانين التشكيليين
الفرنسيين انتهوا نحو هذا الدرع من
الرسم.. رسم الإعلانات.. هذه المساحات
الهائلة من الأبرار الزلقة.. عن سانتوش
ماكسوندال، أو نوع من الصبايين
والشامبو...»

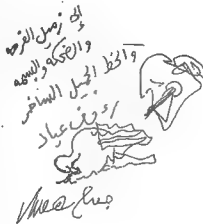
وفي المرة الأخيرة التي جاء فيها إلينا
في القاهرة، قال لي: «لقد احترق مرسى
بطل عقب سيجارة.. واحترق بعض من
لوحاتي.. لست نادمًا.. ولكن لا أستطيع
العودة.. القاهرة أصبحت أكثر إزعاجًا
وأرهقًا.. صوت السيكر فونات يطاردني
بقسوة لا أحتملها.. الألوان في الشوارع
والعرائن باهتة.. لا أعرف ماذا جرى..
أشقى وطني ولكن...»

ويظل المزار نفسه قائمًا مع
الأصدقاء.. ويظل المزين للكانم يظل من
عربي.. وفرحة الأطفال في تصرفاته.
يخادنا في نهاية يناير. ويهود إلينا مع
منتصف ديسمبر من كل عام.. وفي كل
مرة أتذكر صباي وأنا تلميذ أقد رسومي..
ثم هو أسس باذى وصديقى فى
رواى يوسف.. ثم رسائلنا عبر سنوات
الغربة.. ولكن تستعنى كلماته الأولى في
اعتراقه الأخير المذهل:

«غريب أن أسير في شوارع باريس
بلا هوية.. لا يعرفني سوى نادل المقهى
وبائع السجائر وكوشاش أنفاق المترو..
تضلل بي الناس في الأقطار العربية
ووطنى الحبيب مصر.. يحتفل بي
المثقفون المصريون والعراقيون والبنانيون
والفلسطينيون والأرمنيون والسوريون
والمراقيون.. عشرين عامًا استعنت أن
أكسب رسميدًا رائعًا من حب الفرنسيين
لى. ولكنى لم أفهم.. وهم أيضًا لا
يفهمون: لم ظلت المسافة كبيرة رغم
أننى وسطهم ٢٤ ■

جونج البهجوري

بهجر في المهجر



والعمل الصحفي في النهاية محدود..
الفكرات القليلة التي يكسبها منه لا تصد
الرمق.. ويقول هو: رغم باريس
التسول.. والكوشاش السكير المتسول..
والجرمين والمصوص والمحتالين
والقوانين والعمومات وفنانات الكلاب،
والذرة لقتل الوقت، وحرانيت اللجن
المكشوفة وعن أنفاق المترو.. وتألف
الفرنسيين من لمستك لهم وسط الزحام
البشرى.. إلا أنها من الجانب الأخرى
كبراء النفس وحرية الفكر.. وانفتاح
الثقافة البصرية قبل الغمضة.. تبقى
باريس الحلم والجمال..

ولم يترك البهجوري الكاريكاتير
رغم هذا.. يرسلنا في صباح الفجر..
ويرسلنا على المستوى الشخصي.. ثم
يبدأ رحلة جديدة في «فن التبرير»
ليخوض من خلال خطوط رائعة وحديثة
تجربة الاشتراك في معارض
ومهرجانات كاريكاتورية عالمية في
أسبانيا.. وإيطاليا ويوغسلافيا.. وأثينا..
وبلغارييا.. ويشوز البهجوري للما
بالجائزة الأولى ويقدر من المال يساعده
في الإقامة فترات أكثر وأكثر في
باريس.. لقد ذاب في الكيان الفرنسي
الفتى، حتى إنه في كل مرة يعود إلينا
فيها إلى مصر عشقًا رحيًا عن «الدفاء
المفقود».. نتجادل كثيرًا في وضع حد
لهذه «الفرة الاختيارية» إلا أنه يرفض
الإذعان، ويناقش قليلًا مفهومنا عن
الفرة، ليصل إلى اتهامنا بأننا أيضًا
«غرباء».. وفي مرات قليلة أقام معرضًا
لرسومه الأخيرة في القاهرة.. وفوجئ
أصدقائه ومشاهدوه وأحبابه بتغير شديد
في أسلوبه وإحساسه، ثمة شيء ما برز..
شيء لم نعهده في رسومه الساخنة
كيشرة أهل مصر.. رغم إحساسه الدائم
بالشرق والتصوف والدفء.. صحيح أن
«التجريب» مطلوب لكنه أيضًا «تغريب»
في حالة البهجوري ابن قرية
«بهجورة» في صعيد مصر..



نحن ... وأدونيس

أصبح من تقاليد «القاهرة» الثابتة تكريم بعض الكتاب والفنانين من أصحاب الإبداع المتميز، سواء أكانوا من الأحياء أو الراحلين. ومن المؤكد أن التكريم يتقافى ونقاشه من مقترحات سوء النية. وإنما الخطأ الإنساني والفني مشروع مهما بلغت منجزات التكنولوجيا.

نقول ذلك من باب الاعتذار لصديقنا الشاعر الكبير «أدونيس»، لما وقعت فيه «القاهرة» من أخطاء لنزج لها «أدونيس»، وبعض القراء وقبلهم جميعها «أسرة التحرير».. فالمقدمة التي اختزلت في سطرين، وكانت صفحة كاملة، تضمنت بعض الأسئلة مثل «لم هذا الاهتمام، وما وراءه، وما هي الأبعاد التي يكشف عنها؟، وبدلاً من استكمالها بالأجوبة جاء البورتريه الذي رسمه البهجوري لوستولى على بقية الصفحة. والحقيقة أن المقدمة تضمنت جواباً على كل سؤال فقالت: (أما الاهتمام، فلأن «أدونيس»، برهن بحصاده الشعري الكبير وثقافته الرصينة في التراث العربي والغربي أنه شاعر عربي فذ يستند إلى حضارة لغة فذة هي الحضارة العربية الإسلامية، بجانب انفتاحه العميق على الحضارة الإنسانية في روايتها الأساسية).

وما وراء هذا الاهتمام العالمي بشعر أدونيس، فهو الانفتاح المقابل لدى قطاعات حيّة من الثقافة الغربية، استطاعت أن ترى في هذا الشعر وحضارته رافداً مهماً يفتي التراث الشعري الإنساني أينما كان.. فليس «كل الغرب، عدواً أبدياً لكل ما هو عربي، وإنما هناك عيون مبصرة وضمان بقية يمكنها اختراق حجب التعصب والعنصرية، وتستطيع أن تحلّي مجموعة القيم التي يحملها الشعر العربي أو الشاعر العربي إلى الآفاق الثقافية العامة للشعوب التي لا تعرف عنا هذه القيم.

وأبعاد هذه البصائر النقدية والفلسفية تنبؤ في التفاعل الخصب بين الحضارات، والحوار الحي بين الثقافات. وهي أبعاد تضيف إلى الرؤى العربية المتعددة في شعر «أدونيس»، جوانب قد لا نراها نحن العرب في شعرنا. يجب أن نفرح، وأن نتكلم بتواضع من أمثال هذه الدراسات الأجنبية، التي تحتفل بأعمال نجيب محفوظ ويوسف أدريس ومحمود درويش وعبد الوهاب البياتي وإدوار الفراط وصنع الله إبراهيم وأحمد عبد المطلبى حجازي وبهاء طاهر وجمال القيطاني وأمين المعلوف والطاهر بن جلون ورشيد بوحيدر وعبد الرحمن منيف وغيرهم من الذين خلقوا للأدب العربي المعاصر مكانة محوطة في لوحة الثقافة العالمية).

هكذا قالت المقدمة التي أعدت عليها عناصر الحوز لحساب بورتريه أدونيس بريشة البهجوري.

ثم كانت هناك الأخطاء المطبعية التقليدية، وفشرق النص، أصبح «شرف الشعر»، وكذلك أصبح مقال «الجرح واللار» من نصيب شارل دوبونزكي، بينما هو بقلم سرج سوتر، وغير ذلك من أخطاء غير مقصودة ولعل أكبر هذه الأخطاء إنه لم يصلنا مع المقالات المترجمة اسم المترجم، وهو الكاتب والأديب الأستاذ «عيسى مخلوف». وهذه الأخطاء نعتز عنها جميعها للقراء، ولشاعرنا الكبير «أدونيس»، والأستاذ عيسى مخلوف. ■

التحرير

الآشعار والتنبیحات

١٠٠٠ مصر : عذاب القبر والشعبان الأقرع، السماح عبد الله. عن تركيبة الدال في
براويز الأنثى، كريم عبد السلام. بنز الأحباش والقاع المصري، مهدي مصطفى.
عرايس الشعر وسبع شاعرات من الإسكندرية، محمد السيد إسماعيل. لبنان : ميديا
تراجيديا الوعي والتمرد، مهدي هرج. ألمانيا : جوليا وتراجيديا النبالة، م. ف.
مصر : ملهة بلوتوس، غريبال وهبة. جمهورية التشيك : السينما تستكشف
الحقيقة، فوزي سليمان. فرنسا : في بلدة قديمة، نيكول زاند. ت. بنية رشدي.

الإشارات والتبیهات

المصدر

عذاب القبر والشعبان الأقرع

ق لماذا يتمسك الإرهابيون في الاعتقاد بعذاب القبر؟ وهل لعذاب القبر علاقة بديانة أولديس؟ وهل لعذاب القبر أساس في القرآن أو أصل في السنة الصحيحة؟ وهل يعد المسلم المنتكر لعذاب القبر كافراً؟

أسئلة يطرحها ويحاول الإجابة عنها الباحث والكاتب المستشرق أحمد صبحي منصور من خلال أحدث إصداراته، عذاب القبر والشعبان الأقرع، والصادر عن دار طيبة للدراسات والنشر.

يؤكد المؤلف أن العقائد التي لا وجود لها في القرآن يحاول أصحابها إيجاد سند شرعي لها بتأويل الآيات وتأليف الأحاديث وتسببها للرسول عليه السلام. ذلك ما ينطبق على عذاب القبر ونعيمه والشعبان الأقرع والشجاع الأقرع.

إن النبي عليه السلام كان متبعاً للقرآن، ومن يحب النبي فمُحلاً هو ذلك الذي يؤمن بأن أقوال النبي وأفعاله كانت تأكيدياً للقرآن، ويكون أحرم على تهرئة النبي من ذلك الزيف الذي نسبوه إليه والذي يجعله يقول ما يخالف القرآن ويضعه في موضع العصيان للرحمن.

عن مشاهد يوم القيامة يقول تعالى:

«ويوم بعض النقال على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً، يا ويلتى ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً، لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذلاً، وقال الرسول يا رب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجوراً، وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين، وكفى بربك هادياً ونصيراً، الفرقان (٢٧: ٣١)».

يتم المجرم يوم القيامة، يتمنى لو اتخذ مع الرسول سبيلاً وليته ما اتخذ فلاناً خليلاً ذلك الذي أضله عن الذكر أي القرآن. إذن فمسبب الله ورسوله هو اللغو وهو الذكر، ويتم على أنه أسلم قريه للشيطان فخذله الشيطان، ثم ينتقل القرآن إلى مشهد آخر يطن فيه الرسول براءته ممن اتخذ القرآن مهجوراً، ولم يقل القرآن وقال الرسول يا رب إن قومي همجروا القرآن وإنما قال: اتخذوا هذا القرآن مهجوراً، أي اتخذوه في صورة كان فيها موهوباً وكان أيضاً مهجوراً. فكيف كان موهوباً ومهجوراً في الوقت نفسه؟ هذا هو ما يحدث الآن، فالقرآن معنا ولكن نهجره إلى أقاويل أخرى تتألفه وتعارضه، وإمعانا في التأكيد تصمم على نسبة تلك الأقاويل للنبي...!! ولذلك يقول رب العزة في التعقيب، وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً من المجرمين وكفى بربك هادياً ونصيراً.

يقول صبحي منصور:

عذاب القبر وما يحدث في اليوم الآخر وعلامات الساعة كلها تدخل في نطاق السمعية أو القويبية وهذا قسم كبير من الأحاديث المنسوبة للنبي في كتب التراث تتحدث عن هذه القويبيات منها أحاديث علامات الساعة وقبائرها والهدى المنتظر والمسيح الدجال ولزول المسيح وعذاب القبر وأحوال الآخرة كل

تلك الأحاديث تدخل في إطار القويبيات والسمعية والسؤال المهم الآن: هل قال النبي فعلاً تلك الأحاديث؟ إن علماء الأصول يقولون إن أسرار السمعية أو القويبية لا تؤخذ إلا من القرآن الكريم والأحاديث المتواترة فقط. ولكن ما هي الأحاديث المتواترة؟

بحسب المؤلف قائلان: إن الحديث المتواتر هو الذي يقيد اليقين وليس مملاً للشك وعند أكثرية المحققين فإنه لا وجود لتواتر المتواتر ويعتبرهم أثبت حديثاً واحداً متواتراً ويعتبرهم ارتفع إلى ثلاثة أو خمسة ولكن ليس من بينها إطلاقاً حديث عن عذاب القبر أو نعيمه.

ثم يخلص المؤلف في نهاية هذا الفصل إلى عدة نتائج نجملها فيما يلي:

١- إن السنة الحقيقية هي اتباع القرآن والقرآن، يؤكد على أن النبي لا يعلم القلوب ولا يتحدث في القويبيات، إذن فأسئلة الحقيقية للنبي تغلق من أي حديث له عن عذاب القبر وغيره من القويبيات.

٢- إنه ليس من بين الأحاديث المتواترة حديث واحد في هذا الموضوع، لذلك فالأحاديث الأخرى أحاديث الآحاد ليست مصدراً معتمداً لإثبات عذاب القبر أو نعيمه، لأن القرآن وحده هو المرجع.

٣- إذا كان الله تعالى لم يعط النبي علم الغيب، وإذا كان النبي لم يتحدث عن القويبيات فإن غير النبي أبلى بعدم معرفة الغيب وبالتالي لا تؤخذ منه أقوال عن غيبيات القبر ولا يصح الاحتجاج به، ومع ذلك تحصل كتب الأحاديث بالأحاديث المنسوبة زوراً إلى النبي الكريم ومن بينها أحاديث تعرض للمسائل التي تنجي المؤمن من عذاب القبر مثل الموت يوم الجمعة أو وليتها؟ أو الموت بداء البهتان؟ فيزعمون أن الرسول ص قال: «وما من مسلم يموت

الإشارات والتبنيات

عن تركيبة الدال في براوييز الأنثى

«براوييز الأنثى» هو الديوان الخامس لشاعر العامية المصرية ماجد يوسف بعد «مسجل مستعمل من سنياء»، «صوت الحزن والجمال»، و«مراتب على حمرة»، و«مناشيق مصرية».

الديوان الصادر مؤخرًا ويشتمل على نص واحد - براوييز الأنثى - تُعد انعطافة بارزة في سياق «يوسف» الشعري على مستوى غائية في الكتابة التي تشكك بالطبع مع المتطلقات الجمالية عنه، فإذا كانت القصيدة عند الشاعر في ديوانه السابق تعتمد على عدة سمات، لعل أهمها المعمار النثري على تقاطع الاستبالات والتداخلات المُعقَّدة، شبه التزجية وما تتضمنه من معشويات جمالية وروائية تُغَيِّب إحداث نوع من الهارمونية داخل القصيدة، فإنَّ الحادث في «براوييز الأنثى» يشير إلى تبدل رؤية الشاعر تجاه مفهوم الهارمونية ذاته، فهو يعود النظر فيه عن طريق اعتماد بنية التداخل والتشابه كشبكة بارزة في الديوانين السابقين، فالنص ما هو إلا عدة زوايا للرواية، وقد صُكَّت جوار بعضها سمياً لرواية البطل للشعر، فتعقُّب له بإمكاناته الظاهرة والأخرى الكامنة فيه «وفاكه خيال واحد بجوهر وكل» - الديوان 3. ومن هنا تمَّ استبدال «العوايد الظاهرة» بالتصعيد، أو استبدال سؤال الشعرية بالبحث الفضائي على المستويين الاستبطاني، هذا الحياد الظاهري لابد أن يشير إلى التحول ما، أراه الحيوان نحو إبراز الحرية العامة فيما نراه شيئاً سائداً، جامداً بمعنى آخر: الدهشة من جديد تجاه

الموت وعذاب القبر. ومن هنا تولدت حكايات وأساطير وخرافات وألذذ تحفل أدبيات التراث بصور أسطورية كثيرة لهذا العذاب؛ فالكافي في قبره يتعرض لتسعة وتسعين توباً ولكل اثنين سبعة رؤوس تلهسه وتذغعه حتى تقوم الساعة. ويشرب بمطارق من حديد ويمرزية تكلي الغسرية منها لإحالة الجسد إلى تراب والنساء يحلقن من أثباتهن والشقاء تعرض بمقارن من حديد... إلخ هذه الصور البهيمية لعذاب القبر ولأنها حكايات عن الجهول فقد تلقفها الناس بالشفق والقبول لأنها تنبع رغبتهم الفضولية في معرفة ذلك المجهول الذي ينتظرون، ولأنه أمر غريب ويتلقاه الناس بالقبول والتسليم فلقد أن يصيح ديناً. وطالما أصبح ديناً فقد صار له أوليائه وأصحابه الذين يأخذون من هذه الأساطير مادة خصبية للترغيب والترهيب، فالكثير يتحول إلى روضة من رياض الجنة أو يتحول إلى حفرة من حفر النار ثم لا يلبث أن يتحول ذلك الدين الأرضي إلى مجالات التجارة والارتقاء والاستخدام السياسي. فإذا كنت تريد أن يتحول قبرك إلى نفق من خسة نجوم فتخرج يا أبا بكذا... وإلا فإنَّ اللعنان الأقرع في انتظارك.

ويختم أحمد صبحي منصور كتابه بهذه الفقرة:

لقد أصبح واضحاً أنه يراد بنا أن نعود ليس للجانب المتعلل من التراث بل أن نعود إلى أكثر أنواع التراث تخلفاً وتشدداً، أو أن نواجه الصالح في القرن الحادي والعشرين بذلك التراث المتخلف حتى أنه هو الإسلام والنتيجة أن العالم يقلب إلى عصر المعلومات ويتقدم من كل ثانية إلى الأمام ونحن لتراجع إلى خرافات العصور الوسطى واللعنان الأقرع..

هذا هو ما يراد بنا. ■

السماح عبد الله

يوم الجمعة أو ليلتها إلا وقاه الله تعالى لفته القبر، وقوله: «من يفتنه بطنه فلا يذب في قبره» (١٢).

في هذا الفصل يؤكد الدكتور أحمد صبحي منصور أن حديث القرآن عن قضية الحساب يأتي ضمن منظومة كاملة تتحدث عن خلق النفس وموتها وحياتها والبرزخ والصوت والنوم والبعث والقيامة، وبعد تحليله لكل مقردة من هذه المقدرات على حدة من خلال ما جاء في النص القرآني يخلص المؤلف قائلًا: نحن لا نعلم ولا نعلم من ذلك إلا مما ذكره علام النبوي في القرآن الكريم، ولأنها قضية غريب فالمؤمن بقصر فيها على التسليم والتسليم لآيات دين أن يدخل في الأساطير، وإذا فعل ذلك فقد وفر طاقته للبحث عن الكون المادي. ولكن بعضنا يحس عذله بالخرافات ويشعرها في الأرض مبرحاً عن النظر العلمي في الكون الذي خلقه رب العزة. ولو اتبع المسلمون المنهج العلمي التجريبي في القرآن لأصبحت حضارة الغرب من نصيبهم ولكنهم تركوا ملجأ القرآن العلمي والعقلي واتبعوا منهج اللعنان الأقرع.

يبدأ الإنسان في طفولته بطرح أعظم الأسئلة وأهمها عن ماهية وجوده وسبب وجود العالم والعباد وغيرها من الأسئلة التي احتار في بحثها الفلاسفة ولا يزالون. وبينما يظل الفيلسوف يجري عقله محاولاً الإجابة على سؤال «ماذا، فإن باقي البشر سرعان ما ينسون تلك القضايا المعضلة التي كانت تلح على نفوسهم وهي لا تزال على فطرتها وقلوبها والسبب أن الجسد شغل النفس بغيره وغرائزه ويبدأ من أن تستمر النفس في التفكير في الفلسفة العلية بأخذها الجسد شيئاً قسرياً. وهكذا، تلبي النفس وتتركز على الجسد.

إن تركيز الانتباه على الجسد وإهمال النفس يجعلنا نسرع فهم أهميت ويجعلنا على استعداد لتصديق الأساطير عن

الإشارات والتنبيهات

كل ما ألفنا وجوده حولنا، أو ما لم تعد نراه، نذا تشيع في الديوان صيغة المراجعة لكل شيء، للأثنى مستوياتها الدلالية المركبة (الكتابة - اللون - الصبيبة)، لعناصر تبدو مجردة أو ساورانية، إذا نظرنا إليها كوحدة منفصلة عن سياق النص الفلسفسي، الشمس من حُرّة/ لكن شعاع الشمس حر - الديوان 9.

ويربط هاجس المراجعة وإعادة النظر لطبيعة الأشياء والأفعال والنزوات بفنّي انتقسي والاستبطان، مما يخلق قدرًا من الغيرة - الكشف، يمثل إعادة صياغة للتساؤل، إضماره بداخل التحليل أو التكرير تجاه شيء أو فعل أو مظهر للكون، بحيث تكون الغيرة في الوحدة الشعرية هي إضمار السؤال فيما لا يبدو سؤالًا.

«العتبة محصورة / وأنا بالخطى محصور / الليل يلفق الدور / على ورق الكراسي / والدرج يبدأ / والجرس يبرن، الديوان 33.

إن التساؤل المضمّن هنا، المرتبط بموتية الفعل الإبداعي أو تجلّي القصيدة في لحظة، ويردّها ضوءًا كاشفًا على الواقع، يتسع ليتمحّل تساؤلًا يخص حركة الأدمى الناظر في نفسه، وفي الحركة الشبيهة بحركة الساعة، حركة في ذاتها «العتبة محصورة وأنا بالخطى محصور، تقطع المسافات جميعها أثناء دوراتها حول ذاتها، باعتبار المكان لحظة زمنية ثم تنبئتها، أيضًا يبدو الشاعر غير قانع بإجابة شافية، فلا يقرّن تساؤله - في الأغلب - بعلامّة الاستفهام، فهو يصنّ السؤال المنطلق أساسًا عن معرفة ما في شكل موجّه تتسع دوائره.

استعنت الملاحم اليسولوجية واليسولوجية للأثنى بوصفها كائنًا يقابل الرجل داخل إطار النوع البشري، استعنت لتضمّن ملاحم مجردة للون وللكتابة لنفسها، مما أدى إلى الانحراف بدلالات الأثنى لتمحّل دالا مركّبًا بحيث أصبحت الإضافات الاستثنائية للدال جزءًا من تكوينه، فلم تعد هناك قدرة على التمييز بين الإحالة الرئيسية للغة والإحالة المضمّنة. في هذا الديوان يطلق، ماحد يوسف، من اختيار مفهوم الأثنى بتركيبته إشارًا إليها، فبدلًا من اعتماد الأثنى خلفه جاذبة للكتابة دون وضع الفواصل بين دلالاتها المشتبكة فإنه يعولها إلى شريحة تحت ميكروسكوب، يمتدّ إلى دقائقها بدلًا من التلخّص بها، ويصحب ويختبرها بدلًا من وضعها خلف زجاج الدلالة المنطق عليها، فالوحي بتركيب الدال (الأثنى) والتعامل معه على أنه عدة أقانيم يمكن الفصل بينها، بحيث تكون الأثنى «المهيبة، منفصلة عن الأثنى «الكتابة، وعن الأثنى «الهد، وعن الأثنى للكتابة الساورانية، هذا الوحي يمثل الاختلاف الجوهرى الذى يبرز الصطاف - براويز الأثنى، عن سياق الشاعر مع الإشارة إلى أن الانفصال بين وجود الدال (الأثنى) يتم على مستوى الوحدات الشعرية التى تبدو منفصلة داخل النص الموجود بين دفتيّ كتاب، والذى يشكل في النهاية وحدة واحدة.

«الأثنى، أصبحت مادة الشاعر ومدار أسئلته ومكن إجاباته بينما كانت في السابق، أداة لمقاربة المعنى النصالى النول، إذ لم يعد الدال مشحونًا إلى خارجة.

عد مقاربتنا لاشتغال الرؤية المتعددة للأثنى داخل الديوان، نجد أن الوحدات الشعرية - البراويز - لا تتوزع بالتساوى

على أقنعة الأثنى أو هيئاتها التى تظهر عليها، بل تتبع الأثنى - الكتابة داخل العدد الأكبر من البراويز عن طريق وجود النص داخل النص، فالشاعر في هذه الحالة ينشغل داخل القصيدة بكيغيات كتابته، مدافعًا عنها ومهاجمًا، ويختبرها ويبررها ويكشفها متساءلا حولها وحول الشعر عامة.

«الشكل جاهل مستعد / بطول وعرض وارتفاع / أصغر وأحمر يرتقانى، بأى لون / يس القصيدة مزمّقة / ومتعلقة بسر للثقاق، - الديوان 28.

«... والفن شئ / وإن حتى كان بالوزن والقافية، - الديوان 24.

أسئلة الشاعر حول الكتابة وطبيعتها من احتفاء بالجوهرى في الشعر، خارج الأطر الشكلية والمواضعات الراسخة المتعارف عليها، والمتعلقة بسلطة قاهرة وأداة للمصارعة على حركة لا يمكن وقفها، فهو يتدهش الاندهاش القديم نفسه أمام بروز الشعر فجأة أو عصيانه للشاعر، ولكن تجدد الإشارة إلى أن الخروج بمجادة القصيدة من حيز الخاص والسرّ إلى الفضج والمعلن فعل لا يمكن استقباله بوصفه فعلًا متناهيًا داخل قناع الأثنى - الكتابة، بل هو في الحقيقة سعى محصور لمقاربة الذات من قبلها في لحظاتها العادة، حيث يغفل الوجود في نصر أو هزيمة، التوفيق في مجادة القصيدة أو إفلات التوفيق وعودة المطارد حائب السعى إلى مكنته.

الأثنى - الوطن تمثل الصلة الأساسية بين الديوان والديوانين السابقين عليه، فما زالت هذه الأثنى حضن الأم - الفلاحة بثوبها المربّب، تصجن وتخبّر بينما تلهم ثياب الأقدية، وعندما يطالنا الغبار على ثوبها نستلطف!

الإشارات والتبحيات

بئر الأحباش والتقاع المصري

في بئر عبدالعالم الحامصي عالم الصعود الحر، الذي لم يفسد أسرارهم بعد أي كاتب مصري حتى الآن، إلا تارة، ومن هؤلاء يحيى حقي، ومحمد مستجاب، وبهاء طاهر، وهي كتابات قوية، مقارنة بالأمم الواسع والخيال الهوى، والكتابيات الأسطورية في هذا الصعيد الفسب.

من هنا تبدو «بئر الأحباش» علامة فارقة في خيال الكتابة الجديدة عن عالم حارب أو كاد يحارب، عبر حركات الأسمت المتفرقة سماء الصعيد والذي أصبحت تشبه كل سموات المدن الأخرى.

إن قصة «بئر الأحباش» تفتح ذكارة تكاد تظهر لتدلل على ما وصلنا إليه الآن من خلل اجتماعي رهيب، عكس ما كانت علاقات الروح الواحدة المستدة آلاف المليون، وتبدو الآن غائبة أو مغيبة، فبعد علاقات البشر والحيوانات بالبر المقدسة، البحر التي يشر منها الجميع، ومحاوله ردها للأبد، وكأن الحامصي يريد أن يقول، إن ما يحدث هو قتل للبشر الروح - المشقة لتسويج علاقات حميمة وأبدية. وتكاد الآن تسم كالمير ساما ومن خلال محاولات ردها الأبدى.

إن عبد العال الحامصي يضع يده على عالم شامل متداخل كان - وسيظل - مرحلة من عمر الشعب المصري في الصعيد المعقون، مثلا قصة «قاتل لوجه الله، تكاد تصبح واقعة حقيقية تحدث الآن، فهي قصة رجل قاتل/ عادل يختار ضحاياه برفضهم مذبذبين، وليس من أجل

الرباعية، فجد بعض الوحدات مكونة من شطرين فقط (الدوان 9 - 11) بينما نجد وحدات أخرى تحتل تقارب القصيدة في بنيتها المتسابة، ولكن يقل جوهر الرباعية مهيئاً على الوحدات بعمامة، بارزاً تارة ومختفياً تارة أخرى، فالنزوع إلى التكتيف وإطلالة الجوهرى والحكى، والقريب العام الشاسع ليهود حساً ذاتياً، التشتلات أساسية للتسقى الرباعى المتعارف عليه.

الوجه الرابع للأشئ في الدوان، وجه جسداني خالص حيث يتفتح الشاعر الجسد في لغة الدينامية المتألفة من عناصر بصرية ومسية، يتوصل خلالها إلى محوفا ما: «شفت التل الأشم/ على الوادى الشيق/ مئدى بالاحمرار/ يياضه يبك دم/ ويرتض غسول/ من نمسة النهار - الدوان 23.

فقطب الشاعر المحفلى بالجسد عبر وصف دينامى إنما يساهم في ضبط الملاقة القديمة القائمة بسو النص على الجسد وأحتمارها له، وهو ما أدى إلى طمس الذاكرة الجسدية - إلا فيما لدر، الشاعر يتقدم عبر الإماء الخافقة والإسرار الذى يحتاج للحظات صوفية تقترب من جوهر الجسد ذاته، إذ أن الجسد المعتمد هنا هو نمسة المشار إليه من قبل «ميرولونى، بوصفه ما يجهلى أجتزأ في العالم،

«إس واد ما تخالف/ وإخلف جروى على كامل الأوصاف/ قربة ويل الريق/ ما عدى فيها مدان/ وما عدى فيها برقا/ طول ما البدن حريان/ أبيض كؤلوة هو أبيض كلن» ■

كريم عبد السلام

بتوجه الشاعر إليها بالفطاب، لاما ومتركا وساخط في آن:

ولسه بيتا سيماد/ رغم الوجع والبعاد/ واقف ما بيتا حاشام/ يبكش الشمس عن جسمك/ يزلزى بعونك جوا مجلس أمن/ وأنا بلعه ع السبعة طول الليل، - الدوان 49.

داخل هذه الوحدات الخاصة بالأشئ - البلد تبرز ملامح شعرية لا تعتمد الحواد الظاهرى الذى أشرنا إليه سابقا، بل تقترب من التفضال الرسالى المرتبط بالدفاع عن موقف سياسى تويل، فتتحول الذات الشاعرة ندا للوطن فائدة بذلك مولها الفريد حيث هي ناظر ومفتقر إليه في آن، ويكون الانشغال أساسا - في هذه الوحدات - بصفة بسيطة بين التمييز عن الاشتباك مع الصامس من ناحية، وعدم الوقوع في المباشرة من ناحية أخرى وإن لم نلتقد الانسار الشفيف والأسى اللذين يغتنيان وراء ندية ظاهرة، مما يحافظ على توتر الوحدة.

لمة قناع آخر للأشئ في الدوان يمكن أن نطلق عليه: الأثنى الكونية، حيث التجريد ملمح بارز إذ يعتبر الشاعر المعقولة الصاهبية، الجوهرية والخط الأساسى المُفسّر بعدد من التفاضيل، والتفاضيل الموزعة داخل الوحدات الأخرى، «الشمس طابع حمن على خد كون أثنى، - الدوان 11.

«السدين يكتبر في السنين/ وشعرها يوبهش/ واللؤلؤ يبتحدى الزمن/ يقدر يجيبه الأرض، - الدوان 15.

بخلينا التجريد البارز في الدوان عبر قناع الأثنى الكونية إلى سعى الشاعر لمقاربة نمل الرباعية، ومحاولة تجاوزه وتطويره عن طريق الفكك من النظام الشكلى الصام المتعارف عليه في

الإشارات والتبهمات

أولى شاعرات هذه المجموعة هي الشاعرة/ نجوى السيد وقد سبق أن صدر لها ديوان مستقل عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بعنوان (شهرزاد). إن أول ما يمكن ملاحظته على القصائد التي شاركت بها الشاعرة في هذه المجموعة أن الشاعرة قد تجاوزت أسر الذات الفردية، لتعبر عما يسمى بالذات «الجماعية»، وهو ما أصبح بجلاء في أولى قصائد «شقا الطريق»:

أوعوا تشقوا الهدوم
نادوا على التائب يقوم
يزعق في وش الليل..
ولا يمشوش وشوش
واللى يحوش..

ظة عيون الفجر لازم بنقل

تتبع الشاعرة في هذا النموذج بين تصويرين يدل كل واحد منهما على رفض الواقع، التصور الشعبي المبرر عن المعول (شقا الهدوم) وهو ما ترفضه الشاعرة، أما التصور الثاني فهو التصور النابع عن الرغبة في فعل «التنريد»، وهو ما تتجنبه الشاعرة وتدعو إليه (شقا الطريق من أوله - نادوا على التائب يقوم - يزعق في وش الليل..). وهذه أول ثنائية متصارعة تكبلنا في أصحال هذه الشاعرة (تصور النعش / تصور التنريد). ثم ينتج عن هذه الثنائية ثنائية أخرى (الجماعة السائكة/ الذات المتمردة) وهو ما يضع أيدينا على مفهوم الشعر ومفهوم الشاعر في رؤية هذه الشاعرة، فالشاعر مازال رسولا والشعر رسالته، لذا يكثر في قصائدها صيغة الخطاب المتجه إلى الآخرين على نحو ما يذكرنا بـ «أقول لكم، في مجال المصحى فتجد عندها «أوعوا - شقوا - نادوا - خلوا...». والشاعرة حين تنجح إلى الآخرين تكلم ما يتطوون عليه من تناقضات تصل إلى حد الصراع «واللى يحوش... ظلة عيون الفجر لازم بنقل، لذلك فهي لا تنجح إلى

عرايس الشعر، وسبع شاعرات من الإسكندرية

ف - عرايس الشعر، هو عنوان الديوان المشترك الذي صدر عن قصر ثقافة الحرية بالإسكندرية، حيث ضم قصائد لسبع شاعرات وكنتين بالعامية المصرية، وتراوح أعمارهن فإحدهن وهي سحر أبوشادي، لا تزال طالبة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية قسم الاجتماع، ومنهن أيضًا من لا تزال في مستقبل حياتها العملية كمدرسة لمادة «التكمياء» وهي «إيمان حسن»، ومنهن كذلك أستاذة الجامعة د. حورية الهدرى، التي تدرس الميكروبيولوجي بكلية العلوم جامعة الإسكندرية. نحن إذن أمام أجيال وليس جيلًا واحدًا، وهو أمر يحمد لمن قام بإعداد هذه المجموعة وإصدارها، فالشائع أن يقوم مجموعة من الشعراء أو الشاعرات من جيل واحد ورؤية فنية واحدة على إصدار مجموعات شعرية مشتركة وغالبًا ما يسبق أو يتبع إصدار مثل هذه المجموعات بيانات شوقية صاخبة تعلن الشعر المفقول، بعد موته المتكرر على يد الأجيال السابقة، وهي ظاهرة تنحصر في الفوضى أكثر مما تنحصر إلى التراث.

إن ظهور امرأة مبدعة - أيا كان نوع الإبداع - ملمح حضارى دال، ينبغي الحفاظ عليه والفرج به في ظل هذه الردة الحضارية التي تنتسب زورًا إلى الإسلام. من هنا تأتي أهمية هذه المجموعة ومثيلاتها وحبذا لو تكرّرت لأنها الرد الإبداعي على هذه الرؤى المترمة التي تنال من حق المرأة ودورها في المجتمع الذي تصنعه بفاعلية لا تقل عن فاعلية الرجل.

القتل فقط، وهذه القصة تعيدنا في روح الثأر وعالمه في الصمود، وهو الكاتب الوحيد الذي أدرك هذه العلاقة، علاقة، القاتل بالقتل.

أيضًا هناك قصة «امرأة من الجنوب» الضبيبية بقصة «قاتل لوجه الله» أو المقابلة لها، تسج علاقة هذه المرأة بزوجه القتل، وتساؤل أن تسمى روح الثأر في ابنها الذي الذي يريد أن يتعلم ويغير هذه العادات التي يراها ضد الحياة، وهي تساؤل أن تشده إلى عالمها وتضعه في موضع القاتل لأهم عنصر في القرية، الصبار الذي دافع عن الوطن ككل، ومن هنا تفرج هي شاعرة سلاحها أي ثأرها في وجه الجميع، وفي قصة مهمة جدًا - لولا تدخل عبد المال في محاولة صنع أخلاق مضادة لهذه القصة، ولم يتركها كما تحدث في الواقع الذي هو أشد من الفئال.

إن «بدر الأحباش» تستحق قراءة أعمق وأفضل لتكون بداية كتابة مصرية صميعة من هذا العالم الذي يكاد يفرق، بعيدًا عن هواجس الكتابة الشكلانية المقلدة لعالم آخر، ومن هنا نرصد العالم الخاص سريعًا لعبد المال الصامسي الذي يتكون سحنة طويلة بدءًا من وحى حلقى ومحمد مستجاب، وبهاء طاهر وغيرهم الذي يفرقون من هذا العالم الفذ، عالم مصر في الصعد الحار. ■

مهدي مصطفى

الإشارات والتبهمات

يتميز البناء اللغوي عند هذه الشاعرة بالسرد الذي يأخذ شكل القصة وهو ما يظهر جلياً في قصيدتها «المطربة» (ص ٤٠) ورغم أنها تنفتح إلى لغة بسيطة تصاحبها على هذا البناء القصصي إلا أنها تلجأ أحياناً إلى بعض المفردات التي لا تتفق مبرراً فنياً لا في ذاتها ولا في سياقها الواردة فيها. وهو ما نود أن نراعيه الشاعرة في أعمالها القادمة:

احتلت قصيدة «المدنية» مكانة بارزة في ديوان الشعر المعاصر سواء في قصيدة القصص أو العاصمة لما تعمله المدينة من قيم ولامح صادقة لوجدانات الشاعر المعاصر المتحد من القرية التي اتسمت في خياله بالطبيعة والبراءة، وصرف النثر عما ذهب إليه بعض النقاد من الاتصال شعرنا لهذه التجربة وتأثيره في ذلك بالشعراء الغربيين - حتى نوما ذهب د. إحسان عباس الذي رأى أن المدينة العربية ليست سوى قرية كبيرة، أقول بعض النثر عن كل هذا فإن المدينة قد فُرِشت سطوحها ومن ثم حضورها الشعرى لدى أغلب شعرائنا المعاصرين وهو ما نراه واضحاً لدى الشاعرة/إيمان يوسف التي لا ترى في المدينة زحامها وساكنيها سوى حائل يحول بيننا وبين من نص:

يفصل ما بيننا ضجيج المدينة

.....

تجف في شوارعها بحور المحبة
وكل الجراد بين السطور
بتظلم معاني الأمان التي قبلنا
تظل النهائية...

ومع ذلك لا يصل الأمر إلى حد القطيعة بل تظل المدينة المرجوة حملاً براود خيال الشاعرة كما رآه خيال غيرها من الشعراء، وربما كان في ذلك ما يميز تجربة المدينة لدى شعرائنا عن

ليه أنا ... شاور على جرحي الدم.
وكما أن الحب بهذه القدرة الإعجازية فإن المصوب (الطرف الفاعل في العلاقة) لابد أن يتمم بأعلى درجات الفموض حيث لا توجد ملحقاً مادياً لهذا المصوب. ولابد أن تنقسم القصيدة - كذلك بأعلى درجات الفنائية. والحق إن هذه الشاعرة مخصصة لطبيعة الأغنية سواء في مضامينها أو صياغتها التي تنقسم بدورها ببروز الإيقاع وقصر السطر الشعري ورهافة المفردة.

ثم تتكلم الشاعرة/ آمال يسيو على متطفلة أخرى سفارية، فهي تسعى إلى تأكيد ذاتها عانى واستقلالها عن الرجل. ولتنظر إلى هذا الوصف الذي تقدمه لذاتها:

غزاله يهول تكون شارده

ولكن على المدى حره

إنها تفضل الشroud على أن تكون تابعة لمن تعب أو لمبة يديه، لكن هذا الاستقلال الذي تطمح لا يتحول إلى عداوة رغم أنه لا يتراوح على نحو ما فعلت أنثى نزار قباني التي بكت ساهات على كتفيه فور عودته إليها. إنها الأنثى التي لاتصادي ولا تستكين وهذا أول ملمح يقابلنا في قصائد هذه الشاعرة.

شغلت نظرية المعرفة/ أذهان الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم، فتباينت آراؤهم في وسيلة اكتسابها ما بين (الحواس، العقل، الحدس...) غير أن الشاعرة تنأى عن هذه الوسائل جملة لتقدم لنا وسيلةها الخاصة في اكتساب المعرفة، حيث ترى في «الأم» وسيلة طريقاً يقضي إلى المعرفة أو إلى الكفاءة وهي في رؤيتها هذه تقترب من طبيعة الشعر وطبيعة الشاعر الذي يفتح إلى ملازمة نار تجاربه ومباينتها والاصهار بها رغم أنه شوكه قوية... مشروقة فيه ويتأملني ... إنما أشك ده حلمتي.

الأخوين على إطلاقهم، بل إلى هؤلاء الآخرين الذين يحلمون معها بطول النهار ويتشبهون بإرادة التغيير. من هنا لا يمكن أن نلهم تعبير الشاعرة عن همومها على أنها هموم ذاتية تنتمي للشاعرة فحسب بل على أنها هموم هؤلاء الآخرين الذين تتجه لهم بالطباط:

ملين أقرت؟

لا باب.. ولا شباك

ولا حتى فق جدار

في كل وقت حصار

يتى مسار الصوت

ملين أقرت؟

إن انتماء هذه الشاعرة إلى ما هو هام أعطى لشعرها درجة عالية من الشراء، لأنه الانتماء الذي تزيده به حقيقة الشعر.

ولا يعنى هذا أن التعبير عن المشاعر الذاتية الخاصة مجهوض بالضرورة لإبداعية الشعر، فقد يكون الشعر ذاتياً ملتصقاً بالذات أو دائراً في محيطها القريب (الأسرة مثلاً) ومع ذلك يحقق شعره النصيحية وهذا ما نلده لدى الشاعرة الثانية/ هدى عبد الفتى حيث نجد أولى قصائدها مهداة إلى ولديها (أحمد ومحمد) وعندما تخرج الشاعرة من نطاق الأسرة لتعبر عن حبها نجد صورة ذلك الحب القدرى الذي يسلط على الحب ليغير حاله من الخوف إلى الأمان ومن الليل إلى النهار، على نحو ما نكون أيضاً به «مقادير من حبه غير خائفاً، تقول الشاعرة:

(وكأنك في بحر مفاوى الكبيرة ...
سفينة أمان) إلى أن تقول (بحبك وحبك
لصرى قدر).

إن حباً قدريا على هذا النحو الذي نراه للشاعرة - وهي رؤية رومانسية لاشك - لابد أن يكون صانعاً للمعجزات يحول حياة الإنسان ما بين طرفه عين وانتهائها من حال إلى تقويتها:

الإشارات والتبهمات

الشعراء القريبين الذين وصل الأمر بهم إلى حد القطيعة والعداء لكل ما هو مدنى: يا مدبنتى أنا ... يا حلم فى قلوب البشر

أنا عازمة أشوكه .. بتلمى خوكه
زى ما اتصوت أنا ..

لنأجل دوره المهم فى مساطبة القاعدة المرضية من الجماهير والتعبير عن قضايا الواقع الاجتماعية وهوما تلاحظه على مجرعة للشاعرة/ إيمان حسن التى تتعرض لقضايا من قبيل (الإرهاب - الإنسان - ضحايا الإيزيد) كما تتعرض لبعض النماذج الاجتماعية فى الواقع المصرى إلا أن شاعريتها تتجلى حين تمير عن أزماتها الذاتية فى قصيدتها، الفطار، تبصر للشاعرة عن أزماتها التى تتجلى فى انتفاء الذاتية فهى توغل من الفطار مادل موضوعاً لذاتها: ويا قطر اناركه ماشى متقيد بالقطبان مسجون والسجون فى ذاتى وبأدور ع السجان

وهى أزمة عولمت مراراً على يد كثير من الشعراء منذ أن قال ابن سينا «هبطت إليه من المحل الأربع، إلا أن أخلب هذه المعالجات قد اتسمت بالثباتية المفرطة التى تشمل فصلاً كاملاً بين «الروح والجسد» وقد كان من المتوقع أن تستجوب الشاعرة نتيجة هذا التراث العريق فى هذه الرؤية الثابتة إلا أنها ببراعة ملحوظة تزد هذه الأزمة إلى دوافعها الاجتماعية المتمثلة فى هذا الحصار الاجتماعى الذى يحيط بالشاعرة.

تتقدم الشاعرة / سحر أبو شادى - صغرى هؤلاء الشاعرات منا - بتقديم رؤيتها الجديدة للذات والحب والأخوين، فى لغة شعرية مبدعة وبهاء فى المنيز، فإذا كنا قد لاحظنا صورة الحب الرومانسى لدى بعض الشاعرات، فإن

سحر أبو شادى تقدم رؤيتها للحب الواقعى فى صورتها الإنسانية للبسيطة فهى لا تعلم بتلك الصورة المثالية للحب الذى يتجاوز طاقة الإنسان ولا يراعى طبيعة العصر:

لا أنا بطلب ... تكون لى فارس
الأحلام

وفوق الدهر تغطلى .. باطلب

أكون لى ولا عيله

لكن نسى .. أكون شريك الأبد

إن الشاعرة ترفض صورة الحب القديم لكنها تتمسك - فى الوقت نفسه - بعقليتها الجهرية الثابتة وهى نظرة واعية لحوار الحب وطبيعته العصرية التى تختلف عن صورتها القديمة، كما يأخذ الحب عند هذه الشاعرة طابعاً إنسانياً عاماً، الأمر الذى يصل بالشاعرة إلى حد إنكار مشاعرها الخاصة وتطلب من صاحبها أن يحب غيرها لأن هذه الأخرى تحبه، فى قصيدة لها بعنوان «بتحك، ترحبنا تقول:

ح احبك .. بس ترحبنا ... تصون حبي

ما تسببناش

وهو أمر يطوى على درجة من القربة بل والاستحالة رغم طابعه الإنسانى المتجرد.

وكما تتعامل الشاعرة بواقعية فى رؤيتها للحب فإنها تتعامل أيضاً بواقعية فى رؤيتها لذاتها:

ماتوش سنورة فى الصورة ... ولا
فستان بدارلى كراز قنارين

إن الشاعرة لا ترى فى نفسها ذلك الإطار الجمالى الخارجى ولا يهمها ذلك وهى تذكرنا بوصف المتنبي للقبوح، الذى وجهه حسن، بل ترى حقيقة ذاتها الإنسانية - تماماً كما رأت حقيقة الحب.

وطول عمرى فى أحلامى .. باكون
شجرة وطراحه.

إن شاعرة مثلكه مثل هذه الرؤية للحب والذات لابد أن تعسانى من الاختراب، ويظهر ذلك فى قصيدتها «وقلنا باب الاشتراك» وفى قصيدتها «الغيا»:

تقرب تالى من حلمى ...
وتدلهنى .. أنا سامعه

ويأربع صوتى أناذيك ...

تقوت جنبى ... ومتشلفوش

يأخذ الحلم لدى الشاعرة الدكورية/ حورية البدرى حضوراً كبيراً فلا تظل قصيدة من مفردة «الحلم» سواء وضعت فى العنوان أو فى متن القصيدة حتى غدت من الكلمات المحورية أو المفتاحية فى عالم الشاعرة، التى يعلن أن تفسر كثيرا من تطلعاتها الشعرية:

وحرف كلام الشعر تكفى حلمنا

واحد صريح

لا يقلل القسمة ولا الانقمار

يوحد قلوبنا بالهزار المستحيل.

إن حضور الحلم يعنى حضور النهار والليل والقيم النبيلة، وغيابه يعنى حضور النقيض، ولأنه «حلم» فغالباً ما يأخذ طابعاً تحليلاً تأتى به لحظة بارقة وبعضى به لحظة خاطفة لأنه لا يلاص الواقع بل يعيش فى وجدان الشاعرة وتصوراتها تقول فى «ومضة تصبى الحلم وتبعد:

لحظة ضعف تأخذنى

وتكبر بيه تشقى سحابة صوف ولقارنى

....

يصبى الحلم بكل قصوده

لحظة بتومض

تأخذه وتبعد

يرجع للإنسان جبروته

الإشارات والتبهمات



ميديا تراجيديا الوعي والتعمير

فتعتبر ميديا، اليونانية، والتي كتبها بإبداع متآلق يوريبس واحدة من أهم محاور التحول والتجديد في الدراما اليونانية، حيث يلقى بها يوريبس من الحياة والأساطير وجلال التراجيديا التقليدية - مثله - مؤلفاً جديلاً ناقداً لها، يتجاوز حدود التشاؤم والتمنعات الدرامية الصغيرة إلى بناء نسق من المعرفة الكلية المتحددة المتأسسة على العناصر الأولى للمعرفة التقليدية، بل إن يوريبس يعتبر الأساس المكنى لكل التجديدات الخلاقية الجسورة التي نشأت في فن وعلم الدراما على مدى تاريخها الطويل مرون بمفهوم الخليفة شكمبر حتى عصرنا الحديث من إيسن حتى آرياباك.

ولكن أنما ميديا يواجهها هذا التناقض الصارخ الدامي بين وأجهاها في الحفاظ على توازن ونظام بيتها، والذي هو كل اليونان، وتبردها وانتقامها من زوجها جاسون والذي يزعج الزواج من ابنة الصاكم كريبون، هنا تتحرك داخل ميديا مشاعر الانتقام والعذوب والتعمر ضد هذا الزواج الفاسد، وفي مساحات التلاطم لتراكبات الخبرة والوعي، ينتفض داخلها التعمر القاتل، ويغوص إلى سطح

وخيالاً ما يربط «العلم، بـ» الشمس فانشرع هو الذي يستحضر ذلك العلم وينتفض (وحروف كلام الشمس تنفض حلماً)، أو:

فوق الورق

متقوس والمز عمري وشمس العلم والأهات

و الشمس هو المحور الثاني من محاور عالم هذه الشاعرة حيث يكثر ويرده كلمة فاعلة مفيدة تقول في «خوة يتكوى الليل، :

والليل يبقصر لو تكفى له.

إن هذا يذكرنا باستعانة الإنسان الأول بقوة الفن في مواجهة الأعداء أو سيد الحيوان وهو يعنى إيماناً قوياً بقيمة الفن وتأثيره في حياة الإنسان. ومع ذلك لا تسقط الشاعرة في هوة التيهومات والأحلام المفرطة فيمن تتحدث عن ذلك التعيم الذي يقضى وجهه الحزن لما يحدث في فلسطين وغيرها من الأقطار العربية والإسلامية، تؤكد أن ضمة في الصلأم والأمن لن يتحلق في يسر لأن طابع البشر لا تغير بين لحظة وأخرى:

لكنه جارف إله مش معقول

الشمس تنضق م الجهات الأربعة في لحظة

والأرض - فجأة - كلها تدور

ويعد لهذه إطلالة سرية في عالم هؤلاء الشاعرات تؤكد ثراء عوالمهن الشعرية وتنوعها. أرجو أن أكون قد وفقت في اجتلاء بعض ملامحها. ■

محمد السيد إسماعيل

فعلها اللاوى واللاشعور، فهي تبدأ هوسها ضد جاسون هوساً واعياً، عادماً، وفي أثناء تفلؤ الفل يرتد الوعي إلى خلفية الفن الدرامي ويتقدم اللاوى إلى مقدمة الصورة الدرامية، إنها مسئولة الإرادة في مقابلة الفكر الواقع عليها والانتقام، وهنا تتجاوز لمن متكبرين كل صباهات المكسب والخسارة الدرامية إلى الإحساس - وإدراك - بفرع هذا العالم وأساة ميديا بكل ما فيها من فعل وفعل مضاد، وعى ومضى مضاد، لا وعى ولا وعى مضاد، أخلاقيات وأخلاقيات مضادة .

لقد صوغ هذا النص المسرحي في أروع مساحات من الوعي الإنساني والفن الدرامي اللذان.

بهذا المعنى الدرامي الشاعري تلقف الفنانة سهام ناصر في طليعة الفرجين المبدعين في مسرحنا العربي المعاصر، حيث شكلت مساهمة كاملة من للفهم التقبولى والجمالى لتعاصر هذه الدراما، حيث استخدمت المساحة المسرحية الأساسية للحدث الدرامي الرئيسى، بالإضافة إلى ستارة بيضاء شالالة إلى اليمين تدور خلفها بعض الأحداث المتخيلة، أو هواجس الشخصيات، أو نفس الحدث الرئيسى وتؤكد على معانيه، كما تم استخدام هذه الستارة ذات القوام الفخيب، كعقل جمالى تشكلى بمائل الفعل الدرامي على المساحة المسرحية الرئيسية، كذلك استخدمت هذه المساحة الرئيسية كذلك استخداماً مبدعاً في حركة الفصل وعلى وجه التحديد الحركة المتزاوجة بين ميديا وجاسون معاً، ولأن الفنانة سهام ناصر تلقف فكرياً ضد جاسون، في غور تعاطف معه، فقد وضعته داخل مساحات متفارقة من الضوء والظل، فهو تارة نصف إنسان، أو نصف شائه، وفى تأجيدها على فكرة



جوليا وتراجيديا النبالة

ق مذهب كتب ستراندبرج رائعتة الفذة «من جوليا»، إلا وأصبحت نقطة انطلاق لإبداع كثير من الصرخين المبدعين المشغولين دانسا بالفرجة المسرحية وعناصرها الخلاقية. وتلق «من جوليا» على قمة إبداعات الدراما المعاصرة، لما فيها من قدرات تعبيرية كاملة .. أخضعها بعض النقاد ضمن إطار المذهب الطبيعي، لكنها بخصوصيتها وحيويتها الدرامية تتجاوز كل الحدود النهائية لأي منهج نقدي أو نظرية ثابتة.

إنها تشكل لحظة من لحظات التهور الخلاق في العلاقة بين جوليا وخادمها، قد تكون علاقة تاريخية بمعنى السيطرة الطبقية، أو قد تكون علاقة طبيعية كذلك التي نسجها «يوسف أندريس» في رائعته «الرافاييل بين الإلكترين والنوترين»، أو قد تكون ذلك النزوع إلى التحرر الكامل لآمن سيطرة هفسة الطبيعة، بل من سيطرة العلاقة مع الغير، وهذا السعي إلى التحرر قد يدمر في طريقة الأخلاق كنس من أنماط السلوك والعرفة الإنسانية التقليدية، ومع ذلك فإننا نلمس بوضوح الدرس الأخلاقي على أمل وجه ممكن.

إن جوليا وخادمها يتبادلان مواقفهما الطبقية من خلال الجنس، كلاهما يتزع

التضامن الجمعي مع موبدا، فلقد شاهدنا عدة موبديات - إن جاز التعبير - يمانين من المأساة نفسها، إنهن سور متعددة للمأساة الأساسية، وقد تنوعت حركتهن المسرحية بما يكلف عن مكونات كل شخصية على حدة أو في توحيدها مع وجهها الآخر، وقد جاءت رقصة الدم التي رقصتها ثلاث الموبديات تعبيراً درامياً مقروفاً وناسباً لما سوف يحدث في النهاية.

إن الفنانة سهام ناصر لا تنفك لحسب عند حدود التعبير المسرحي المبدع، بل تنفك بموهبتها وحسها التشكيلي إلى حدود الإيهام بنهاية المأساة، بلهم عميق لجماليات التعبير المسرحي في صبريته وجدولته.

يقف الممثلون المبدعون في هذا العرض المسرحي في منطقة متقدمة من الإبداع التمثيلي، حيث يتجاوزون حدود الاندماج الوجداني والانفعالي إلى التأكيد على مساهمات التقرير الفني المتوجه بالإحساس والانفعال المبدع، أخص بالذكر الفنانة المبدعة المتألقة «ريودا الغاني»، في دور موبدا، لوس في قدراتها الصرخية الجمالية المتناسقة بسهولتها الممتنع، والتفانيات وتحولات حركتها بصعوبة مبدعة خلال المواقف الدرامية المختلفة والمتباعدة، بل كذلك في قدراتها المتألقة على التعبير التمثيلي الهامس بأساستها، دون توتر زائف، أو صوت صاخر، وهي بهذا تتجاوز حدود التعبير التقليدي إلى تأكيد معنى الهمس النبيل بماساتها لنا وللعالم أجمع.

إنها مثقلة تلك تناغما واتساجاماً راقياً بين حركتها المسرحية وتكون أدائها وهو الهمس قلماً يتوقر لدى أي من ممثلينا المعاصرين. ■

مجدي فرج

لاحتلال طبقة الآخر، أو وجود الآخر، فكان هذا التراكم المتوتر للبعد الدرامي والذي أدى إلى الجنس الطبقي والذي أحدث هذه التبدلات والتغيرات الطبقية الدرامية بهذا المعنى.

ذلك هو المعنى اللباهر الذي اعتمدته «إيرينا بولس» في عملها الرائع المبدع «جولي»، حيث تعدد الفراغ المسرحي بين الأبيض والأسود، وهو ما يعنى تصديداً قاطعاً بين الخير والشر. وجوليا، عندها متعددة الوجوه، كما أن الخادم متعدد الوجوه كذلك، وهذا التعدد يكشف عن توتر وتلاطم الذات والذات الأعلى والهو في مواجهة الغير، أو الآخر، أو الجحيم على نحو ما يقرر فيلسوف عصرنا المبدع «سارتر».

لقد صيغ هذا العمل في شكل الرقص الحديث، والذي يعتمد في تكوينه الجمالي والحركي والانفعالي على تدريبات البالية الكلاسيكي، لكنه يتحرر عن القواعد الصارمة للباليه الكلاسيكي في أنه يقدم الشحنة الانفعالية والحسية من خلال المسئل الراقص، وهو ما استطاعت «إيرينا بولس» أن تثقله وتجسده في أحيان متعددة، لا تحسب من خلال حركة الراقصين والراقصات الجمالية، بل كذلك من خلال سلوكهم الحركي وجمالياته.

وعلى نحو ما تكتمل نهاية «جولي»، يسقطها، تكتمل كذلك سفالة الخادم .. وتلك هي المقابلة الدرامية الواضحة في هذا العمل المبدع.

كذلك تلف موسيقى «باغ» موقفاً ناقداً للبعد الدرامي، معلقاً على هذا الفعل في موضع آخر، معبرة عن مجمل المأساة في أغلب الأحيان.

نحن أمام عرض باهر في بساطته، وفي قدراته التعبيرية والتفسيرية الواحدة من أمتع إبداعات الدراما المعاصرة. ■

م . ف

الإشارات والتبهمات

قبرص

مقدمة

«بلوتوس»

ف بعد أرستوفانيس مؤلف ملهية بلوتوس، أعظم شعراء الكوميديا الإغريقية القديمة. ولا يعرف التاريخ الذي ولد فيه على وجه التأكيد، ولكنه كان حوالى عام ٤٥٠ ق. م وفقا لملاحظة وردت في مسرحيته، «المحب»، ولم يصلنا عن حياته إلا النذر اليسير كان ابنا لليلوبيوس وزينودورا، وانتقلت الإشاعات في أيامه على أنه أجنبي. ويقال إن مسقط رأسه كان في لينوس أو كامبوريوس بجزيرة رودس، بينما يقول آخرون إنه من جزيرة أيجينا الواقعة لأثينا من الشرق. ويذهب بعض الرواة إلى أنه كان مصريا وفد من مدينة نقرطيس.. إحدى المدن التي أقامها الإغريق في الجزء الشمالي من دلتا النيل. وقد ساقه كليون.. زعيم الداهم إلى المعاكمة متهمًا إياه بأنه ليس مواطنا شرعيا لأثينا. ومن الواضح أن السبب في كل هذه القصص يرجع إلى أن أسرته كانت تمتلك أرضا في جزيرة أيجينا، ويرجع أن هذه الممتلكات قد منحت لها بعد غزو الأثينيين لأيجينا في عام ٤٣١ قبل الميلاد.

كانت الأعوام التي عرف فيها أرستوفانيس بأنه «معلم من خلال

الكوميديا، Komodaskalos كما كان يطلق على نفسه تمتد من عام ٤٢٧ قبل الميلاد التي عرضت فيها أولى مسرحياته «أصحاب الوليمة»، إلى ما بعد ٣٨٨ قبل الميلاد حين فقدت مسرحيتان قام آرابوس بن أرستوفانيس بعرضهما بعد وفاته عام ٣٨٥ قبل الميلاد.

ولكى نلهم أرستوفانيس الرجل والشاعر الكوميدي على وجه أفضل جدر بنا أن نلقى نظرة على العصر الذي عاش فيه.

لقد واکب في شبابه صعود بريكليس الحاكم الأثيني والقائد المسمى الذي أدار شئون الدولة من عام ٤٦٠ قبل الميلاد حتى وفاته عام ٤٢٩ قبل الميلاد، والتي تشمل الفترة الأولى من الحرب البيلوبونيزية، وهو الذي دعم المكاسب التي حققتها أثينا بعد الحروب الفارسية، وجعل المدينة مركزا أساسيا وقلعيا لبلاد الإغريق. وكان بريكليس يمثل صفات الحاكم المثالي وجمع بين الاستقامة والخلق القويم وبين الموجهة السياسية، وبراعته الفائقة كخطيب مفوه، وحيه المصقول للفن والأدب. وبمهارته في إدارة دفة الدولة، ورعايته وتشجيعه للإنجازات الفكرية والفنية، عاشت أثينا في عهده عصرها الذهبي، وبلغت أوج ازدهارها السياسي والثقافي.

وهكذا أصبح أرستوفانيس في صباه معنّادا على العيش في أثينا الظاهرة دائما بالقوة على حساب بقلية بلاد الإغريق، والتي تزدهر بإنجازاتها الثقافية.

وفي عام ٤٣١ قبل الميلاد أشعل أعداء أثينا، وخاصة أسبرطة، الحرب البيلوبونيزية حيث كانت تخشى قوة تأثير أثينا، والثراء الذي ترقل قوته. وحين اندلعت جماعير القرى والبلدان، التي تشملها أثينا بمحاربتها، إلى تلك المدينة

طلبها للأمان داخل أسوارها أدى اكتشافها بالناس إلى انتشار الطاعون (٢٠٠ ق. م.) الذي قضى على أكثر من ربع سكان أثينا، وأدى إلى إضعاف معلوبات من بقى منهم على قيد الحياة. وأدى الطاعون بحياة بريكليس في عام ٤٢٩ ق. م. ففقدت أثينا الرجل الوحيد الذي كان يستطيع تحقيق النصر على أسبرطة وحلفائها. واستمر الصراع بين أثينا وأسبرطة حتى عام ٤٠٤ ق. م. عندما استسلمت أثينا. والنشء المرفق أن وحدة بلاد الإغريق، والتطور الثقافي الأثيني، والفنون والأداب الكلاسيكية.. تلك الأهداف المثالية التي كان يربدها أرستوفانيس لم تعد لها في نهاية الحرب أهميتها ومثلتها السامية.

وكانت سنوات الحرب البيلوبونيزية، والكارثة التي نجمت عنها هي الفترة التي أنتج فيها أرستوفانيس مسرحياته. وكانت هذه الحرب لها أسباب أقل وضوحا وتحديدًا من الحروب الفارسية التي اندلعت فيها كل بلاد الإغريق حفاظا على تجريتها الأثينية في الديمقراطية ضد تهديد طغيان الحكم الفارسي الاستبدادي إن الشكوك التي أحاطت بالحرب البيلوبونيزية غذت المذهبين الارتبابي والمادي الذين ينادي بهما السفسطائيون، والطلافة المحترفون الذين لم يتركوا أية عقائد أو تقاليد أو عادات دون تعد. إن أرستوفانيس الذي يناصر ويزيد الرجل العادي ويشعر به وبفهمه فهمًا عمليا سليما، ويسجد روح الشوبعة كان من الطبيعي ألا يثق بالسفسطائيين المثاليين ولا بالسفسطوسف سلفراط في مسرحية «المحب»، وحاكى الأشكال الجديدة في الموسيقى والأدب على نحو يشير الضحك والسخرية في مسرحية «الضفادع»، وهامج ضحك الديمقراطية الأثينية، والنظريات الاجتماعية

الإشارات والتنبيهات

وهي لانتهازية عن الفرار إلى مدينة
فاضة في السماء، وقد كتبها
أرستوفانيس في وقت كانت أثينا تعاني
أقصى الضربات، وتشهد مصرع
ديموقراطيتها، فعبر عن امتعاضه من
الواقع بأنها عالما خيالها من التعميم، و
«ليسيستراتا»، وهي تصوى لوعا من
الاحتجاج الهزلي من نساء أثينا ضد
الحرب.. وفيها تعتمد ليسيستراتا وهي من
السيدات الشهيرات في أثينا التي لزمت
نساء بلاد الإغريق ثلاثي تبين من
الحروب فقادهن في ثورة جلسية عامة
ضد رجالهن.. وأكسمن فيها على
الامتناع عن ممارسة الجنس مع أزواجهن
حتى يكفوا عن الحرب ويضعوا حدا لها
في يوم الأمن والسلام.

وفي عام أربعمئة وأربعة قبل الميلاد
بعد أن كتب أرستوفانيس ملهامة
«الضفادع»، بهام واحد استسلمت أثينا
لأسيرة، بذلك الفزاة أسوار المدينة،
وسيطر عليها الطفلة. غير أن
ثراسيبولوس الذي كان مغنيا استطاع أن
يقود ثورة عارضة انتهت بتغلبه على
اللامرة الطاغية عام ٤٠٣ ق. م. وأعاد
تأسيس الديموقراطية الأثينية، وأصدر
عفوا عاما عن كل الأثينيين في المنفى.
وشهدت تلك السنين الصاخبة المضطربة
كل أنواع الوسائل والحيل والمغام
السياسية.

وكانت آخر الأعمال التي بقيت لنا
من مسرحيات أرستوفانيس هي
«بلوتوس»، وقد عرضت في عام ٣٨٨
قبل الميلاد، وهي نوع من المسرحيات
الأخلاقية. وكانت أثينا في ذلك انقسام
تعيش وسط حمة قاسية من العز والام
والأسى والقلق. وهم فيها الفكر المادي
والأخلاقي. ولم يكن أحد يجرؤ على
مواجهة القادة مثلما فعل أرستوفانيس في
أعماله المبكرة. وتخلت الكوميديات التي

الحب كاحتياج قريبة بشكل لافت للنظر
من وصف شرويد للحب بمدافع أو حافز
للالاتحاد الجنسي.

وقد فاق عدد عروض مسرحيات
أرستوفانيس في الخمسين سنة الأخيرة
عدد العروض التي قدمت عنها في
الثلاثة والعشرين قرنا الماضية.

وتجمع مسرحياته بين الفانتازيا بما
فيها من خيال جامع، والروح الذكي
الخفيف الدم، والأشعار الثغائية العذبة مع
النقد الجاد الذي شمل مختلف المبادئ
فئراء وشجب الانتباهات الجديدة في
التربية والتعليم، والأدب، والموسيقى،
والفلسفة، والسياسة، كما سخر من
الشخصيات التي تلقى وراء هذه الأفكار.
وتعطي كوميديات أرستوفانيس أفضل
صورة للحياة الأثينية في أهم فترة من
تاريخها.

بدأ أرستوفانيس بؤلف مسرحياته
الكوميدي قبل أن يبلغ العشرين من
عمره. وهو غزير الإنتاج، فمن المؤكد أنه
كتب أربعين عملا، بقي لنا منها إحدى
عشرة مسرحية كاملة وهي: «أهل
أخارنساء» (٤٢٥ ق. م). - «الفرسان»،
(٤٢٤ ق. م). - «السحب» (٤٢٣ ق. م).
- «الزنايبس» (٤٢٢ ق. م). - «السلام»،
(٤٢١ ق. م). - «الطيور» (٤١٤ ق. م).
«ليسيستراتا» (٤١١ ق. م). - «المحتلات
بعيد الشيمسوفوريا» (٤١١ ق. م). -
«الضفادع» (٤٠٥ ق. م). «النساء في
البرلمان» (٣٩٢ ق. م). - «بلوتوس»،
(٣٨٨ ق. م).

وأكثر ملهوات أرستوفانيس شعبية
هي «الضفادع»، التي تتخذ الشاعر
المصري التراجيدي يوريبديدس،
والسحب، وهي تهجو الفيلسوف سقراط
كممثل للنسقسطانيين المغالطين الذين
كان يكرهم أرستوفانيس، و «الطيور

الاقتصادية المتطرفة»، وأساليب وأعمال
الزعماء الفوغانيون والخطباء الشعبيين
من مهيجي الدهماء الذين يستقلون
الاستياء الاجتماعي للقلق إلى المطلقة،
كما هاجم سياستهم الاستعمارية وشن
الحروب، وكانت تيمته الترنيمية هي
رفاهية أثينا. وهو يحافظ على القديم
ويجسده بالتقاليد، وقد اعتقد لقاده أنه
ساجورة في خدمة الزمرة المؤيدة
لأسيرة. وفي مسرحيته الملقوة التي
تحمل عنوان «البابلون» انتقد معاملة
أثينا لخلقها واعتبارهم جولة من عبيد
الأثينيين. وأدى ذلك العمل المتسم
بالشجاعة السياسية إلى الاتهام الذي
وجهه كلون أحد زعماء الدهماء إلى
الشاعر أرستوفانيس. كان أرستوفانيس
يريد توحيد جميع بلاد الإغريق، ويضع
أمله في عهد السلام و أسيرة في
مسرحيتي «ليسيستراتا» و «السلام».

وهناك صورة وصفية ساحرة
لأرستوفانيس بقيت لدينا في «نوبة»،
أفلاطون. وجاء فيها أن أرستوفانيس كان
ضيقا مدحوا إلى وليمة. وبعد تناول
الطعام حدث نقاش تبودلت فيه الآراء
بحرية عن طبيعة الحب. وحالما استعاد
أرستوفانيس هدوئه بعد أن اعترضه نوبة
من اللواق (الزغبة) تسج كتابة محكمة
عن زمن كان البشر فيه أزواجا ملتصقين
في صورة كائنات خنثوية ذات أعضاء
ذكورية وأنثوية. وحدث أنهم أغضبوا
الآلهة ذات يوم، فعاقبهم زيوس كبير
الآلهة بشطرمهم إلى نصفين، وبذلك خلق
نكسرا وأنثى. وأصبح الحب في نظر
أرستوفانيس هو احتياج كل نصف إلى
نصفه الآخر، ويحثه الدائب هذه. وكما هو
الحال في كل أعمال أرستوفانيس
الفانتازية الخيالية هناك حقيقة تلقى وراء
حكاياته الخرافية. ويوجد كثيرون من النقاد
في عصرنا الحديث أن هذه النظرية عن

الإشارات والتبیهات

الرهبة حين علموا أن تكون. لقد جاءت لتحول دين علاج بلوتوس. ويقلب ذلك مناظرة بين خريميلوس وإلهة الفكر عما إذا كانت هي أم بلوتوس أكثر فائدة ولغما للإنسانية. يدلى خريميلوس بدلوه في النقاش قائلا إن بلوتوس إذا استعاد بصره فسوف يكافئ الأخبار الشرفاء، ويحتجب الأشرار ويأى بنفسه عنهم. وبهذا سيصبح الجميع في نهاية الأمر أغنياء أملاء.

تد يدنا على تلك الحجة برأى مضاد قائلا إنه إذا حدث وصار الجميع أغنياء فلن يرغب أحد في العمل، ولن يكون هناك عبيد وعمال. ثم تتساءل: من إذن سيبنى لكم سفنكم؟

وإن لكم بمن سيبنى حياة ثيابكم؟ وأين لكم بالصناع؟ ومن ذا الذى سيفسح لكم ملبسكم؟... لن يكون هناك إنتاج لمستلزمات الحياة. وعلى ذلك فإن الثراء لا جدوى منه بالنسبة إليكم. أما الفكر والوجود فهما ضروريان من أجل صالح البشر، والفنى يسبب الانحلال والاحتطاط، ويؤدى إلى الظلم والجور.

يتأجج وغيس الجدل والنقاش، ويتكهن بضرب إلهة الفكر وطردوا شر طرده.

المشهد السادس

يقوم أفراد الكورس بالفناء في ابتهاج ومرح صاخب لأنهم سيتفنون أثرياء حالما يستعيد بلوتوس بصره.

الفصل الثانى

المشهد السابع

يدخل كاريون بأخبار سارة... إن بلوتوس يمكنه أن يرى مرة أخرى. ويرشح كاريون كيف حدث الشفاء. وهاهو ذا بلوتوس وقد شمّر الشرح والصبر

خريميلوس أول شخص يراه بعد خروجه من المعبد. وكان هذا رجلا عجوزا ضريبا مخنى الظهر، لا أسنان له، تصما معصدا غير مقتبل مهمل الثياب.

المشهد الثامن

يطلب خريميلوس وكاريون من الرجل العجوز أن يكشف عن شخصيته فيخبرهم على مضض أنه بلوتوس إله الثراء. وقد حكم عليه زيوس كبير الآلهة بأن يظل أعمى إلى الأبد بسبب غيوته من البشر. ومنذ ذلك الوقت أصبح غير قادر على التمييز بين الطيب والشرير، وعانى سوء المعاملة من كل إنسان أظهر له شخصيته.

الفتوح خريميلوس على بلوتوس أن يكتف فى بيته، ووعد بهشفانه من العمى. فيصرح له بلوتوس فى أول الأمر بأنه لا يريد استعادة بصره لأن ذلك سيفضض زيوس مما يعرضه للهلاك. ولكنه انتزع أخيرا.

المشهد الثالث

رأينا فى هذا المشهد كورس الملاحين المكون من كل أفراد الفرقة برقصون فرحين جذلين إذ سرعان ما سيصبحون من الأثرياء.

المشهد الرابع

يدخل خريميلوس ويخبر الملاحين. ويصل بلوتوس سيديموس وهو صديق خريميلوس وجاره. إله يرتاب فى الثروة المفاجئة التى هبطت على خريميلوس، ويريد أن يصيبه جانب من الثراء. عندئذ يكرههما على المضى ببوتوس إلى معبد أسكليبيوس إله التداوى والشفاء.

المشهد الخامس

تدخل امرأة على حين غرة فرجة مرتعبة. إنها بينيا إلهة الفكر. تنتابهم

قدمت فى مسابقة ذلك الصام فى رداء الأساطير الخرافية. وجعل أرسوتوفانيس موضوعه يدور حول بلوتوس إله الثراء. وتعد مسرحية بلوتوس، علامة بارزة فى تغيير الاتجاه من الاهتمام السياسى إلى الاقتصادى.

وفى إطار مهرجان القاهرة الدولى السادس للمسرح التجريبى قدمت إلى القاهرة فرقة مسرح ليماسول المتطور التى تدعها هيئة المسرح بقبرص. وهذه الفرقة هى أول فرقة مسرحية محترفة تمثل السياسة الصاممة لتوزيع الاختصاصات فى ظل اللامركزية فى الإدارة المسرحية.

ونشأت هذه الفرقة التى لا تسعى إلى الربح التجارى فى ديسمبر من عام ١٩٨٨ بوساطة جماعة مكونة من خمسين شخصا من الصفوة الممتازة فى ميدان الأدب والثقافة بلبص.

والهدف الرئيسى لهذه الفرقة هو الإغلاء من قدر الشئون الثقافية بوجه عام، وتلك التى تتصل بالمسرح بوجه خاص.

وقد عرضت الفرقة على مسرح محمد فريد ملهى «بلوتوس» فى فصلين وثائق عشر مشهدا ويتلخص الخط الدرامى فيها كما يلى:

الفصل الأول

المشهد الأول

يبعث خريميلوس، وهو فلاح فقير من أثينا، بخادمه كاريون ليدعو جميع فلاحى المنطقة من أجل حدث مهم: سيصبحون أثرياء إذ إن سيده يئزل فى بيته من سيحلق ذلك... إله بلوتوس إله الثراء. ويوصف لهم كيف عثر سيده على بلوتوس. فقد استشار كاهنة معبد دلفى عن كيف يصبح ابنه ناجحا فى المستقبل. جاءت تعليقات الإله أبولو بأن يتبع

الإشارات والتبهيّات

حقيقية شأنها شأن أية تجربة تمر بها ونحن في حالة اليقظة .

كانت مناهة «بلوتوس» حلما غيبانيا قال بإحساننا عندما أضام كوستيس كولوتاس في إعدادها لها عناصر أحداثها وشخصها بضوء الفكر والرمز.. فلقد رأينا رمز الشراء.. دوراً جسده لنا أندرياس فازيليو بروعة في تكمسه لشخصية بلوتوس، ورمز الفكر في بيلبا .. دور جسده لنا إلينا إفاستاثيو بفن مثير هزاز، وشدتنا ببراعتها في تصوير هذه الشخصية وقدرتها على ملء المسرح، والبساطة والشفرة في خريملوس الذي اضطلع بدوره خريزانشوس خريزانشو يتمكن، والعدل في ديكاويس الذي مثله سمرا جديس كليوفولو بنجاح. ورأينا النثر مجسدا في سيكوفانت بأداء جيد نيكوليتا باسغولا. واستمتعتنا برقصات إيلي أريستي وأندري كوميو وزميلاتها الثلاثي أضفن رفاقة على العرض.

وهكذا كان العرض كله حلما.. مدينة فاضلة. ولكن الأمل مازال قائما بأن تتحول الأحلام ذات يوم إلى حقيقة. وعلى البشر أن يحلموا.. وأن يعتقدوا أن حياتهم يمكن أن تتبدل.. ففي الإمكان أن تتغير الإنسانية في عالمتنا الذي نعيش فيه إلى الأفضل.

حقا لقد استحق شاعرنا الإفرقي عن جدارة مناقش على قبره من كلمات أفلاطون: «إن ربات الجمال في محاولتهن لتشديد معبد يخلد مع الزمان، لم يجدن أفضل من قلب أرسطوفانيس».

غبريال وهبة

أرادنى من الهلاك. ولهذا قرر أن يهجر الآلهة، وأن يهبط إلى الأرض ليعيش فوق آدمها. يوافق خريملوس على إقامته في بيته شريطة أن يعمل ليحصل على طعامه.

المشهد الثاني عشر

تنتهى المسرحية بموكب، احتفالا بتصيب بلوتوس المنتصر ليتربع فوق الأكرولويس.

ولا ريب أن أثينا التى كانت تعانى من العوز والفاقة على نحو مروع وجدت في بلوتوس ملاذا تلجأ إليه وهى فى أمس الحاجة إلى موارده وثروته.

»

استطاع المخرج أندرياس ميلوكيس بقله الرقيق العالم ورفاقة حسه بالشكل والتوازن الدرامى أن يرسم لنا بفرشاته الشعرية الأثني عشر مشهدا التى تضمنها العرض. وأضافت الرقصات التى صممها ناتالى نيكولايدر وهج الصبوية على المسرحية، وتشافتت مع الفناء وموسيقى فاسوس أرجوريديس فى خلق جو مرح بهيج روح هن نلوسنا.

ولا جدال فى أن كوستيس كولوتاس الذى ترجم المسرحية وقام بإعدادها قد استهواه شكل الحلم إذ إن كل شيء فى الحلم سهل ويمكن.. فنحن مثلا نخلق فى أحلامنا عالما لا تكون فيه أية سطوة للزمان والمكان اللذين يحدان أفعالنا الجسدية فى حالة اليقظة. بل قد نطم بحدثين يستحيل أن يقعا فى اليقظة فى وقت معا. ورمح غرابية ذلك فإن أحلامنا تكون حقيقية بالنسبة إلينا ونحن نطمها..

بعودة بصره، وأصبحت المدينة القاضلة على وشك أن تشيد وتظهر إلى الوجود..

المشهد الثامن

نسمع أغنية كورالية. إنهم سمعنا وصاروا أغنياء.. فالذهب والفضة والمال فى كل مكان داخل بيوتهم.

المشهد التاسع

يدخل ديكاويس (رجل عادل منصف) كان فى الماضى يعانى من فقر مدقع، بيد أنه أصبح الآن يركل فى حلل الشراء والبناء، ويبدى رغبته فى تقديم الشكر للإله، وأن يهديه حياته كقديمة الممزة انثرة وحذاءه القديم البالي، لقد ظل يرتدى هذه الثياب المهلهلة طوال ثلاثين شتاء كان البرد فيها قارصا يهرا عظامه.

المشهد العاشر

يجىء سيكوفانت الذى أصابه الزمن بالمرح وهماو ذا يصبح: «لقد أفضت وحل بي الخراب.. إثنى بفيض ملعون.. لقد ملئني هذا الإله، وحرمتى من كل شيء. سوف أراه ذات يوم ضريرا مرة أخرى. ومع ذلك..، ويخرج مسهدا بالإبلاغ عن هذا الإله، وشجب تصرفاته وتوجيه الاتهام إليه.

المشهد الحادى عشر

يصل الإله هرميس من الأوليمب مباشرة، ويعلن أن الآلهة فقدت قوتها.. لقد أصبح البشر لا يرفعون الصلوات إليهم، ولا يقدمون لهم القرابين والأضاحى منذ أن أصبحوا فى غير حاجة إليهم. إنهم يعانون من المجاعة وأوشكوا على الموت جوعا. بل وهرميس نفسه قد عضه الجوع بنابه، وأصبح قباب قوسين

الإشارات والتبهيئات



السينما تستكشف الحقة بيقظة

فواجهت إقامة مهرجان كارلو فيناري الثاني الدولي مشاكل حتى كان البعض يتشكك في انعقاد دورته الأخيرة. ورغمهما التاسع والعشرون.. ذلك بسبب ما حدث من تفسيرات جذرية في تشيوكوسلواكيا العكست آثارها على الاقتصاد القوي، حتى لقد اهتزت الدولتان السابقتان في عامي ١٩٩٠ و ١٩٩٢.. إذ إن الدولة التي كانت تصل المهرجان كاملا لم تكن قادرة على الاستمرار في الدعم.. ويتكسب تشيوكوسلواكيا إلى دولتين: جمهورية التشيك برئاسة الكاتب المسرحي فاتسلاف هافيل - وجمهورية سلوفاكيا بدأت صفحة جديدة هذا العام إذ أصبح المهرجان - في ظل النظام الجديد - مؤسسة مستقلة، عليها أن تبحث عن رعاية وممولين المهرجان خارج إطار الحكومة.. وقد وجدت في قائمة المدعمين شركات خاصة في الصناعة، والإنتاج، والفنادق، والطيران، إلى جانب الشركات والاستوديوهات السينمائية الجديدة التي أصبحت كلها خاصة. واستطاع المهرجان أخيرا أن يقف على قدميه بفضل هذا الدعم، وإن قلص عدد مدعويه من مخرجين وصحفيين. وقد لعلنا في البان

النهائي للجنة التحكيم الدولية التي تألفت من جنسيات عديدة من الغرب والشرق حرص الجميع على استمرار المهرجان، كلقاء بين مختلف الثقافات الإبداعية ونافذة للإنتاج الخاص والمخرجين من كل العالم لتقديم أفلامهم وأفكارهم، ودها البان السلطات المسؤولة إلى دعم أكبر للمهرجان، بل اقترحت أن يقام كل عام وليس كل عامين.

ومهرجان كارلو فيناري من أقدم المهرجانات السينمائية العالمية.. عصره من عصر مهرجان كان.. وكان يقام في الأربعينات وأوائل الخمسينات كل عام، ثم حدث تنسيق بين مهرجاني موسكو بالاتحاد السوفيتي وكارلو فيناري بتشيكوسلوفاكيا أن يقام المهرجان بالتبادل الزمني بينهما أي كل عامين. ومن هنا فإن رقم الدورة الأخيرة ٢٩ وليس ٤٦.

وقد هبت رياح عديدة على المهرجان أثرت في مساره.. فمن توجه أيدولوجي واضح، إلى شعاع طرح في أوائل الستينيات: وهو اشتراكية ذات وجه إنساني العكست على التوجه الفكري للمهرجان، وأجهض مع أحداث ربيع براغ ودخول قوات حلف وارسو براغ، ووباية عهد مختلف.

وإذا كان مسئول الصحافة بالمهرجان الحالي وهو الناقد بافيل ميلونيك - يأخذ على الفترة السابقة - أواخر الستينيات - هتت ثورة ١٩٨٩ أن الذهنية والأيدولوجية، كانتا وراء أفلام من العالم الثالث ليست ذات قيمة فنية كبيرة، فإن من النقاط المضيئة التي تبكى لمهرجان كارلو فيناري هو ذلك الاهتمام الجاد بسينما العالم الثالث، وكان هذا بفضل البروفيسور أ. بروسيل عميد معهد السينما ببراج «فامون»، دعيت للمهرجان

لماذج متميزة من السينما العربية، والسينما المكسيكية، والبرازيلية، والكويتية والأرجنتينية والسينما الهندية الجديدة، وأصبحت بعد سينما العالم الثالث من بعد محل اهتمام مهرجانات أخرى مثل. مانهام. وملثقي السينما الشابة في برلين، ومهرجان الفارات الثلاث بفرنسا وغيرها.

حاول منظمو الدورة الجديدة - بعد أن تقبلوا على مشكلة التمويل - أن يقدموا برنامجا متكاملًا، ففي البرنامج الإعلاني لفترة «أخرى» عرضت أفلام من المهرجانات العالمية، كما دعت أفلام لمخرجين كبار مثل البولندي كريستوف كوشوفسكي، بوليفيه الأخيرين - من الإنتاج الفرنسي «ثلاثة ألوان».. أبهى ١٩٩٤ «ثلاثة ألوان أزرق» ١٩٩٢ وبها من ثلاثة عن ألوان العلم الفرنسي أو رموز الثورة الفرنسية ومثل المخرج الروسي أندريه كونشالوفسكي الذي حضر بوليفيه الأخير. روبا «هاجتي» الذي يعود به إلى وطنه الأصلي روسيا بعد غياب طويل في أمريكا، أو المخرج الأسري برون بريسفورد مع فيلمه مستر جونسون والمخرج الإنجليزي الأصل جوف شيلزجر الذي حضر مع نسخة جديدة من فيلمه «راعي منتصف الليل» الذي عرض في حفل الافتتاح، وأقيمت معه ندوة حية، إلى جانب المخرج اليوغوسلافي لوردان زلفرا نوليتش - الذي خرج من وطنه كروا إلى ملثقي اختبائي بن براج وباريس، احتجاجا على النظام الفاشي في بلاده، وقد قدم برنامج خاص لأفلامه «اليوغوسلافية» كما اختير عضوا لجنة التحكيم، إلى جانب برنامج خاص للمخرج الإسباني بيدرو ألموقار.

وأترك قليلا عند برنامج خاص مهم بعنوان الفيلم التسجيلي يستكشف الحقيقة فهذه هي المخرجة النمساوية تادية

الإشارات والتنبهات

أسلوب المخرج بقسوة وخشونة وسخرية من ماضى ولق كالكابوس!

الفيلم الوحيد الذى مثل العالم الثالث فى المهرجان - الذى كان يتميز فى الأعوام السابقة باهتمام أكثر بهذا العالم، هو الفيلم الهندى «الأم» للمخرج سانات داسجويتا. أحد نماذج السينما الهندية الجديدة التى تصالون أن تقدم الواقع الاجتماعى، وتثير الانتباه إلى المشاكل الحقيقية بعيدا عن زيف وأوهام السينما الشائعة، ويصاوم سانات هنا أن يكشف عن خطورة عادة مازالت قائمة فى بعض المجتمعات الهندية حول خرافة السحر واتهام ضحايا عاجزين من النساء بممارسته، والحكم عليهن بالإعدام قتلًا أو حرقًا أو بالنفى دون محاكمة لمجرد الشك استفلا لتلغى الجهل.. وذلك من خلال أم متهممة بالسحر وتمزل بعيدا عن القرية.. وهى التى ستلتذ قطارا مليئا بالركاب من محاولة تغريبية.. وتضنى بنفسها.. وحيثما يأتى رجال رميون من المدينة يحملون مكافأة كبيرة لأسرتها.. فإن الجميع حتى الزوج وظنون صامتين، وتم يتقدم بشجاسة واعتزاز ابنها الصغير.. الذى كان الوالد قد حاول إيماده عنها.. وقد نال الفيلم الهندى هذا جائزة لجنة تحكيم الكينيسين الكاثوليكية والبروتستانتية وجاء فى حيوات الهائزة إن هذا الفيلم الأول للمخرج يرفع صوتا قويا للاعتراك بكرامة المرأة، ومن أجل التقدم الإنسانى فى الكفاح ضد عالم التمييز والخرافة. ■

فوزى سليمان

الروسى - من مختلف قوميات الاتحاد السوفيتى السابق بعضهم من الجمهوريات الإسلامية الآسيوية نراهم يؤدون صلاتهم فى وقت توقف القصف. ومع الأسرى رهائن أحدهما مراسل تلفزيونى إنجليزى، والثانى طبيب فرنسى نراه يجرى عمليات جراحية فى أقصى الظروف وقلة الإمكانيات، ينادى الأسرى الروس قيادتهم بالدوم إنقاذهم. وفعلما تأتى هليكوبتر وبدلا من إنقاذهم ترمى عليهم بالقتال لتلقى غالبيتهم. ويظل المراسل التلفزيونى مسجلا بالكاميرا حتى يسقط.

ويأتى هذا الفيلم فى إطار سلسلة أفلام تدور الدخول السوفيتى فى أفغانستان، شاهدنا من قبل أكثر من فيلم تسجيلى، وهذا الفيلم ذاته يقوم على أساس أحداث حقيقية وقعت عام ١٩٨٤. قلت سرًا حتى قام بنشرها أندريه ساخرون ثم جاء مخرجان شابان من طشقند ليحولا الكلمات إلى مشاهد حية صارخة. وقد استعقا جائزة الإخراج وكذا ترويا بمجموعة الممثلين فى الفيلم.

ويلوز بإحدى الجوائز الفيلم البولندى «حالة برونك بيكوسينسكى» للمخرج جريجورز كرونكفنتش - الذى يأخذنا إلى عالم شريب سوريالى ليترجم لصياة بيكوسينسكى - الذى ولد مع الحرب العالمية الثانية فى معسكر اعتقال، وألقت به عبر العاجز، وهائى من منجأ للأيتام، وهائى من شلل نصلى، ولكنه هائى أكثر من النظام القهرى.. وتسن - رغم علته - أن يصبح لاعب شطرنج متفوقا، وظل يتمسك بكرامته وبالأمل فى أنه - ذات يوم - سيعرف اسم أمه.. واتسم

سبيلتتش - التشيكية الأصل - تلتقى بانه الكاتب التشيكي الشهير فرانز كافكا، ويبدو فى حديثها عن والدها تورع من الإنكار للواند يبلتسكى المخرج الألمانى يوارى ميرتز - التشيكي الأصل - أيضا. مع أولجا صديقة الكاتب الروسى بريس باسترنك، وهى التى ولقت معه وشجعت أن يلاوم ضغوط السلطة، وتتخلل الذكريات للطلات عن سجن بوتيرسكى الذى اعتقل فيه باسترنك.

ويشور الفيلم التشيكي «ملانكا» ولكن ليسوا ملانكا، من إخراج وتأليف فيكتور جروديسكى قضية اجتماعية خطيرة هى دعارة الأولاد فى جمهورية التشيك، وذلك عن طريق لقاءات مع الأولاد الصغار وأسرهم، ليخرج بحقائق مذهلة إلى درجة الصدق. ويتناول فيلم كدوى مشتعلة الشدوخ بين الشباب ودوافعه العاطفية والبيولوجية وما يراه من صراعات عائلية، ويقول المخرج دافيد أوكين: «إن فى ليس من الجلس بل من الحب، الحاجة الإنسانية لهب واحترام الذات، وفعل أن تعيش الحياة بأمانة».

فالمس بيشاو

من الأفلام الهائزة فى المسابقة الرسمية الفيلم الروسى «فالمس بيشاو» للمخرجين الثباين تومور بيكوسينسكى وجينادى كاجومون - يفتك من اللحظة الأولى إلى اللحظة الأخيرة إلى جو محتدم يكصف الثقال، وفتلقات الرصاص، والصراخات وأبغيات الجرحى. فنحن فى قاعدة عسكرية فى بيشاو بأفغانستان، حيث تواجدت مجموعة من أسرى الحرب

الإشارات والتبهيّات

وظل الكاتب، خلال عشر سنوات يتتبع بجرأة ليس لها مثيل سيرة إيجو الذاتية؛ هذا التاجر اليهودى الأصل وسفره من ماهديا في تونس بالتحديد حتى سفره إلى الهند مروراً بمصر حيث أمضى فيها أكثر من سبعة عشر عاماً وبعد أن كون ثروة هائلة وتزوج جارية هندية من مدينة منجراور، وأنجب منها طفلين ثم عاد إلى مصر كي يستقر فيها نهائياً. وبعد وفاته وضعت شهادة ولجته كما جرت العادة في المعبد اليهودى بالقاهرة حيث تم العثور عليها في القرن التاسع عشر.

وفي عام ١٩٨٠ أنى الباحث الشاب إسميثاف جوش وقضى سنتين بين القرى حيث تعلم اللغة العربية، وقام خلال هذه الفترة بتتبع سيرة هذا التاجر الذاتية ولوجته من مكتبة إلى أخرى بقراءة وجمع بعض الوثائق والمخطوطات النادرة الموجودة في المعبد اليهودى المكتوبة بنقح لا تشبه العربية، إنها اللغة العبرية - العربية، لهجة عربية من المعصور الوسطى تحولت إلى اللغة المبرورة مؤخراً.

لكن هذا النص الاستهلاكي لا يقل أهمية وقمة عن الهموش والمراجع التي تنضم الكتاب.

فالنص الذى كتبه إسميثاف فى ملحد فى مصر ليس تصاعداً علمياً أو خيالياً حتى ولو لم يتوصل الباحث إلى إثبات ما يكونه فعلى.

وحدث الكاتب يدور حول المواجهة القائمة بين عدة مجتمعات وثقافات وأديان بين الديانة البوذية التى يتبعها وبين الإسلام، بين ثقافته التجارية فى القرن الثامن عشر التى تقيم علاقة وطيدة بين البشر، والإسلام الذى يساعد بإقامة علاقات أكثر بساطة وتفتحاً.

الإنجليزية. وأنه لاختيار مؤلم بلا شك تم بعد تفكير عميق فتح لإنتاجه الأدبى ألقافاً دولية واسعة، لكنه فى الوقت نفسه قام بعزله عن قارئ بلده بنجلاديش...

والشعر الموشق فى متابعة كاتب وخاصة عندما يكون فى قمة إبداعه الأدبى هو الأطلاع على تواصله الفكرى فترة إصدار كتاباته المتنوعة.

ويحتوى كتابه ملحد فى مصر، الذى صدر منذ عشر سنوات، على تساؤلات عديدة فى شكل تحقيق، طرحها الكاتب حول الهوية والقوميات. يظهر النص الذى يرتبط بتجاربه البحثية فى علم أنثروبولوجيا الشعوب وثقافتها، فى كل العصور، امتزاجاً ضخماً من الثقافات والشعوب كما يتحدث عن الفلبين والاضطرابات غير العادية الناجمة عن العلاقات الاقتصادية والتجارية التى تتأثر أحياناً بالأحداث التاريخية، مثل الحروب الصليبية على سبيل المثال التى استطاعت - تحت ستار الدين أو الغزو السياسى - أن تضع حدوداً تجعل العالم أصغر مما كان عليه فيما مضى.

فى عام ١٩٧٦، عثر إسميثاف جوش عندما كان لا يزال يدرس فى جامعة أوكسفورد، فى المكتبة على كتاب عنوانه «رسائل تاجر يهودى فى العصور الوسطى» يحتوى على ترجمة عدة رسائل بعثها عام ١١٣٩ خلف بن إسحاق إلى تاجر يهودى إبراهيم بن إيجو المقيم فى منجالور (ميناء فى جنوب غرب الهند).

قام إسميثاف جوش الذى استهوته هذه الرسائل التى يرجع تاريخها إلى القرن الثانى عشر بين تاجر يسكن مدينة أرام، ومثله التجارى وصديقه فى الهند. بجمع هذه الرسائل المبعثرة فى مكتبات القدس وجامعة كامبريدج وسان استراسبورج وفلانلفيا.

فرنسا

فى بلدة قديمة

فاحصل الكاتب الهندى إسميثاف جوش الذى ولد عام ١٩٥٦ بمدينة كالكاتا فى بنجلاديش على جائزة ميديسيس médecine الفرنسية فى الأدب الأجنبى.

ورسم الكاتب شخصية أساسية تلعب دور البطولة فى روايته نيران بنجلاديش وهى لعملاق شاب، ضخم الرأس، أكبر من رأس الإنسان العادى بعشر مرات تدريباً ومليحة بالكدمات. هذا العملاق هو شاهد على أحداث العنف والتمرد الشديد الموجود فى بلاده.

وأبرزت هذه الشخصية الأساسية شخصية العملاق فى رواية إسميثاف جوش - سمات مهمة فى شخصيته ككاتب وهى دقة الفكر والفاذ البصيرة.

أمضى إسميثاف جوش طفولته بين دكا وكولومبو فهو حاصل على رسالة الماجستير فى مادة التاريخ من جامعة دلهى ورسالة الدكتوراه فى علم الأنثروبولوجيا الاجتماعى من جامعة أوكسفورد.

وعاش منتقلاً بين كالكاتا والولايات المتحدة الأمريكية واختار الكتابة باللغة

الإشارات والتبهمات

هَكَذَا كَأَنَّكَ تَكُونُ الْكَاتِبَ خِلَالَ السَّنِينَ الَّتِي قَضَاهَا فِي مَسَرِّ الْأَخْطَاطِ بِالشَّعْبِ الْمَصْرِيِّ وَالْإِنْدَسَاجِ فِيهِ لِمَعَاشِ بَيْنِ الْفَلَاحِينَ فِي قَرْيَةٍ فِي شَرْقِ الدَّلْتَا عَلَى مَقَرَّةٍ مِنْ مَدِينَةِ الْإِسْكَندَرِيَّةِ. قَرْيَةٌ لَهَا عَادَاتُهَا وَتَقَالِيدُهَا. حَاوِلْ أُمَيَّتَافْ أَيْضًا فَهَمَّ وَاسْتَوَاعِبَ الْأَشْيَاءَ هُنَاكَ، وَصَدَاقَةً الْفَلَاحِينَ. فَتَعَرَّفَ إِلَى صَاحِبِ الْفَرْفَرَةِ الَّتِي قَدْ اسْتَأْجَرَهَا وَزَغَلَوْنَ النَّسَاجَ وَإِمَامَ طَهَ وَالسَّاحِرَ الدَّجَالَ وَالطَّالِبِينَ نَبِيلَ وَإِسْمَاعِيلَ وَلَقَبِيهِ الْقَرْيَةَ الْأَسْتَاذَ مَسْطُفَى. فَهَؤُلَاءِ النَّاسُ يَدْرِكُونَ جَيِّدًا مَاذَا كَانَ يَفْعَلُ هَذَا الْبَاحِثُ الْهِنْدِيُّ الدَّكَتُورُ أُمَيَّتَافْ بَيْنَهُمْ. فَهُوَ لَا يَدِينُ بِالْإِسْلَامِ وَلَا بِالْمَسِيحِيَّةِ وَلَا بِالْيَهُودِيَّةِ !

سأله أهل القرية عن هذه الديانة الهندوسية التي لا يعرفون عنها شيئاً. إذا لم تكن مسيحية أو إسلامية أو يهودية فماذا تكون إذن؟ ومن هم رسل هذه الديانة؟

فأجاب الفلاحين المحدودى التفكير والأفق لكنهم لم يفهموا شيئاً. فلففته الحريية المحدودة لم تسعفه في هذا الموضوع. فمثلاً كلمة شيوى ومحدد، وابن زنا لها المعنى نفسه عند هؤلاء الناس.

ويسألون أُمَيَّتَافْ: لماذا تعبدون البقر في الهند؟ لماذا تحرقون الموتى وتلقون بالرماد في النهر؟

وعندما عاد إلى هذه القرية بعد عشر سنوات شعر بالتغير الملحوظ الذي طرأ

على أهالي الدلتا. أصبحت كل أسرة تمتلك ثلاثة وتلفزيوناً، وسافر كثير من الشباب إلى الدول العربية كي يأتوا بالأموال التي تساعد على تحمل أعباء الحياة. فثلاثة ملايين مصرى سافروا تقريباً إلى العراق وكأنها «أرض الميعاد». ففاجأتهم حرب الخليج، ولم يعد البعض إلى أرض الوطن ثانية وبقي الكاتب وحده يشك في حقيقة تاريخ الهنود والمصريين والمسلمين والهنودس واليهود وكأن هذا التاريخ سراب. ■

نيكول زاند

ت: بثينة رشدى

لوحة الغلاف الأخير

محمد علي حافظ (١٢/٤/١٩٥٥م -

بريشة الفنان: مكرم حنين

